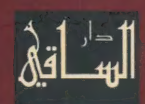
نَواصِب وَرَوافِض

مُنازَعات السنّة وَالشيعَة في العَالمِ الإسلاميّ اليَوم

إعداد
حَازم صاغيَة



تصميم الغلاف: ماريا شعيب

نَواصِب وَرَوافِض

مُنازَعات السنّة وَالشيعَة في العَالَمِ الإسلاميّ اليَوم

إعـداد

حَازم صاغيـة



الطبعة الأولى ٢٠٠٩

ISBN 978-1-85516-396-6

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ــ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

المحتويات

المساهمون
(حسب الترتيب الأبجدي للأسماء)

أحمد بيضون باحث في الشؤون اللبنانية وشؤون اللغة والثقافة العربيتين. كان، حتى تقاعده في ٢٠٠٧، أستاذاً للعلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، بيروت. صدر له حوالى خمسة عشر مؤلّفاً آخرها مغامرات المغايرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين، ومعاني المباني: في أحوال اللغة وأعمال المثقّفين.

باقر النجار أستاذ علم الاجتماع في جامعة البحرين منذ ١٩٨٤ وعميد كلية الآداب فيها خلال ١٩٩٥-١٩٩٩، وعضو مجلس الشورى البحريني في ٢٠٠٠-٢٠٠٢. مشارك في عدد من النشاطات الأكاديمية ومؤلف كتب عدة.

حازم صاغيّة كاتب سياسيّ ومعلّق في جريدة «الحياة»، أصدر عدداً من الكتب في السياسة والثقافة السياسيّة العربيّتين.

حسام عيتاني صحافي ومعلق لبناني، بدأ العمل في الصحافة اللبنانية في ١٩٩٠. وله عدد من الترجمات وكتاب حول تطور الهوية اللبنانية. يتولى حالياً مسؤولية صفحة القضايا في صحيفة «السفير» البيروتية.

سيّد نديم كاظمي باحث باكستاني ومدير العلاقات الدولية في مؤسسة الخوئي، لندن ونيويورك، ومستشار سابق للأمير الأردني الحسن بن طلال ومؤسّس المجموعة الاستشارية العالمية للشراكة الـ B,Itslam.

فالح عبد الجبار باحث سوسيولوجي عراقي مقيم في بيروت. من كتبه الأخيرة «الحركات الشعبية في العراق» و«الأحوال والأهوال - الجذور الاجتماعية والثقافية للعنف»، وله العديد من المؤلّفات والترجمات.

فؤاد إبراهيم أكاديمي سعودي درس في بريطانيا، من مؤلّفاته: الفقيه والدولة... الفكر السياسي الشيعي (١٩٩٨)، والشيعة في السعودية (بالإنكليزية والعربية، ٢٠٠٦ و٢٠٠٧).

ياسين الحاج صالح كاتب سوري شارك في الصحف العربية، خصوصاً اللبنانية، بعديد من المقالات والدراسات، ومعتقل سياسي بين ١٩٨٠ و١٩٩٦.

مقدّمة

يُعَدّ انفجار الخلاف السُنّي- الشيعيّ وصراحة التعبير عنه في غير بلد إشارة ساطعة إلى بلوغ التمزّق في نسيج مجتمعاتنا مدى بعيداً، وإلى توسّع رقعة «الآخر» في الحياة والثقافة العربيّتين والإسلاميّتين على ما أشار، ذات مرّة، الكاتب التونسيّ صالح بشير.

وكي نقدّر حجم التطوّر المؤلم هذا، يكفي أن نقيسه بالتكتّم والإغفال اللذين خضع لهما طويلاً كلّ كلام في تباين، أو تفاوت، بين أتباع «المذهبين المسلمين». فالحال أن ثقافتنا التي تتحايل على مشكلاتنا بالإنكار والتجاهل تتحمّل مسؤوليّة كبرى عمّا آلت إليه الأمور. ذاك أننا بدل أن نواجه المشكلة على حقيقتها (وغنيّ عن القول إن المعرفة شرط المعالجة الشارط)، آثرنا اللجوء إلى «كلّنا إخوان» الشهيرة.

لكن نظرة أكثر نقديّةً، وأقلّ اكتراثاً لما كان يعلنه الطرفان، وبصورة كلّ منهما عن ذاته، وعن «الآخر» استطراداً، تسمح بالقول إن المنازعة هذه تملك من عناصر الانفجار ما لا يجوز غضّ النظر عنه. فهي تحتوي على طاقة تقويض لأكثر من بلد (العراق، البحرين، لبنان. . .)، فيما تتّصل ببعض الموضوعات الأساسيّة لتقدّم المنطقة ككلّ، وفي رأسها الحداثة والعلمنة ومفهوم المواطنة.

صحيح أن الموضوع ليس، في نهاية المطاف، دينيّاً، أو أن الدينيّ فيه يحاكي ويكمّل المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة الأعرض. إلاّ أن ذلك لا ينفي، قبل التصدّي للتفكير في حلول لن تأتي، ضرورة رسم صورة أدقّ عن الفاعلين

المعنيّين بالأمر، وعن طبيعة المنازعة الدائرة بينهما، وأحد أبعادها دينيّ ولو صير إلى تخفيفه بتعبير «مذهبيّ».

عن تصوّر كهذا صدرت فكرة الكتاب الذي بين يدينا، والذي حاول، رغم قصور لم يمكن تفاديه، مما لن يفوت أيّ قارئ لبيب، إلقاء أضواء على المشكلة وتظهير خلفيّاتها واحتمالاتها في غير بلد.

وقد اختار كلّ من الكتّاب المساهمين طريقته في الدخول إلى المسألة هذه والجوانب التي آثر التركيز عليها في ظلّ عنوان جامع هو «منازعات السنّة والشيعة في العالم الإسلاميّ اليوم».

فقد رصد أحمد بيضون مسار التحوّلات التي طرأت على الجماعتين اللبنانيّتين واضعة إيّاهما، بعد طول «اعتدال وتقارب»، على تخوم «شرّ مستطير». وبدوره ركّز حسام عيتاني على ساحة المنافسة، الإيديولوجيّة والسياسيّة، الخصبة بين الجماعتين، وما يعتريها من تحوير وتوظيف ضروريّين في كلّ مساجلة كهذه. أما فالح عبد الجبّار فتناول العراق في دراسة مطوّلة، متوقّفاً خصوصاً عند العمليّة السياسيّة وأشكال التفاعل والتكيّف بينها وبين ما زامنها من صعود شيعيّ إثر إسقاط صدّام حسين. ومثله فعل ياسين الحاج صالح وموضوعه المجتمع السوريّ، مؤثراً تناول المسألة الطائفيّة من داخل التشكّل التاريخيّ والسوسيولوجيّ للدولة - الأمّة في سوريّا. وإذ تابع فؤاد إبراهيم المنازعة المذهبيّة في مختبرها السعوديّ، استحوذ على تناوله دور الخطاب والإعلام بوصفهما مرآة ومحفّزاً في الوقت نفسه، كما شدّد باقر النجّار، من ناحيته، على التداخل بين المشكلة المذهبيّة في البحرين وبين العناصر الإقليميّة والخارجيّة، لا سيّما ثورة إيران في ١٩٧٩ والحرب الأميركيّة في العراق عام ٢٠٠٣. أما الخلفيّات السياسيّة والعقيديّة، المحليّة والخارجيّة، التي أزّمت المسألة المذهبيّة في باكستان وتشابكت مع أعمال السلطات العسكريّة ونواياها فكانت موضوع نديم الكاظمي. وفي النهاية سجّل موقّع هذه الأسطر، ومُعدّ الكتاب، بعض الملاحظات العامّة عن منازعات «النواصب» و«الروافض».

ح. ص

أشياع السنّة وأسنان الشيعة

أحمد بيضون

إن اعتمدنا الحالة اللبنانية مثالاً، لاحظنا أن ما ينذر اليوم بشر مستطير فيوشك أن يمزق البلاد وأن يودي بأهلها إلى التهلكة من مواجهة تغلب عليها الصفة السنّية الشيعية إنما هو أمر جديد كل الجدة. فقد جرت العادة، من يوم أن نشأ لبنان المعاصر، أن ننظر إلى مجتمعه على أنه مخترق بخط إجمالي فاصل وواصل ما بين المسلمين والمسيحيين. حين كان اللبنانيون ينظرون إلى هذا الخطّ على أنه خطّ واصل كانوا يرون أجلّ القيم المؤسّسة لوطنهم ولمجتمعهم راسية عليه. وحين كانوا ينظرون إليه على أنه خطّ فاصل كانوا يعتبرون أشدّ مشكلاتهم خطراً معتملة بين ضفتيه.

وقد بلغ هذا الخط من قوة الرسم مبلغاً جعل اللبنانيين مجبرين على إطالة التحديق وعلى الجنوح إلى ما يشبه التوهم كلما أرادوا أن يتبينوا لأنفسهم هوية جامعة تشتمل على ضفتي هذا الخط. وكان عسيراً عليهم أيضاً أن يتبينوا خطوطاً أخرى ترسم الحدود ما بين أجنحة لمجتمعهم يرون اختلافها أو ائتلافها أوفق لمصالح وطنهم الجامعة ويرون لها حقيقة أبعد غوراً وأسلم عاقبة، في آن، من حقيقة التقابل ما بين الجماعتين الكبريين. فإذا هم تطلعوا إلى لعبة تنظيم وتحالف وتخالف سياسية تغيب عنها الهويات الطائفية وتأخذ بمصالح متعلقة بالمعاش والعمران، مثلاً، أو بالموازين الخارجية المحدقة ببلادهم، أعياهم البحث عن قوى في صفوفهم يعتدّ بها تقبل على هذه اللعبة تاركة الهويات المشار إليها جانباً

ومرتضية التخالط أو التنابذ وفق الخطوط الجديدة التي تفترضها اللعبة المقترحة. وإذا بحث الباحثون من بينهم عن أحلاف لطبقات أو لمراتب طبقية، مثلاً، أو عن أخرى لبعض جماعات المهن والأعمال، في الأقل، ترصّ صفوف المستغلين وراء المهضوم من حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية وتأخذهم إلى مواجهة من يفتئتون على تلك الحقوق من غير اعتبار للانتماء الديني في هذه الضفة ولا في تلك، بدا لهم أمر هذه الأحلاف، مع إفلاحهم في إرسائها في هذا الموقع أو ذاك أو في هذا الظرف أو ذاك، أمراً ضيق النطاق أو قصير المدة - إذا اتسع نطاقه. فلا يستقيم اعتبار ما كان من هذا القبيل ملمحاً غالباً للتفاعل الاجتماعي ولا ينجو إلا لماماً من طمس القسمة المسيحية الإسلامية رسمَه، إلى هذا الحد أو ذاك، وتجديد استحواذها على الصورة كلها، في نهاية المطاف.

ولم يكن اللبنانيون وحدهم من يعتمد ثنائية الإسلام والمسيحية سمة قطعية الغلبة لصورة مجتمعهم العامة، خيرها وشرها. وإنما كان العالم كله يرى إلى لبنان على أنه بلاد يروح المسيحيون والمسلمون ويغدون بين ظهرانيها ويتوادون أو يتشادون بحسب ما تقضي الظروف والمطامح. هذا ما كان يستوقف العالم من لبنان، قبل الالتفات إلى شمس لبنان وبحره أو حره وبرده وإلى طيب الإقامة فيه للغريب أو نكدها عليه، أكانت عابرة أم مديدة.

اليوم تزداد طغياناً، أسبوعاً بعد أسبوع، صورة للبنان، جديدة كلياً عليه وعلى من يعرفونه في أصقاع أخرى من الأرض. وهي صورة البلاد التي يتواجه فيها السنّة والشيعة ويتوزع المسيحيون بين معسكريهم هذين ويوشك المعسكران أن يأخذ كلاهما بخناق الآخر. والحق أن إدراك اللبنانيين لحقيقة طوائفهم المختلفة وقوة الفوارق بينها، في ما يتعدى انتظامها في سلكي الديانتين الجامعتين، ما هو بالأمر الجديد. حتى أنه يصح القول إن المجتمع اللبناني كان أقرب إلى الظهور منتظماً في ديانتين حين ينظر إليه غير اللبنانيين من خارج. وأما حين ينظر إليه اللبنانيون من داخل فكان أقرب إلى الظهور مؤلفاً من ثماني عشرة طائفة. وكانت (ولا تزال) توجد حدود حسية ماثلة وصور تاريخية حية للعلاقات بين هذه الطائفة وتلك وخصوصاً في نطاق كل من الديانتين. أما الحدود الحسية

فهي قائمة في كل ميدان تقريباً أية تكن كثرة الحالات التي تخرق فيها من قبل الأفراد. هي قائمة في التزاوج وفي السكن وفي الملكية وفي العمل والتعامل وفي مرافق التعليم وفي تشكيلات المعاشرة والصداقة فضلاً عن مثولها في الشعائر والعبادات، بطبيعة الحال. وقد مدّها نظام الطائفية السياسية إلى مؤسسات السلطة المختلفة وإلى المجتمع السياسي الذي يرعى تكوين هذه المؤسسات ويقودها. وأما الصور التاريخية فهي متنوعة المفاعيل وهي تبقى في التداول ويتخير منها بحسب الأوساط والمراحل والحالات ما يزكّي الألفة أو ما يؤكد التنافر. وهي تقدّم حيناً على أنها بقايا من عهود بائدة وحيناً على أنها شواهد حية لأوضاع ثابتة على الزمن.

هكذا بقيت تروى حكايات تشي بالجفاء التاريخي المستشري بين الموارنة والروم الأرثوذكس. وبقي الدروز يقدّمون على أنهم قوم غامضون، لا يسبر غورهم ولا يطمأن إلى نيّاتهم. وكان ما يغري بتأبط هذه الصورة الأخيرة سهولة مدّ الصفة «الباطنية» للمذهب الدرزي إلى دوائر لا شأن للسلوك فيها بالمذهب الديني مبدئياً. ولم تكن العلاقات بين الشيعة والسنة بمنأى من هذه الصور الجاهزة الميسور استعمالها وإساءة استعمالها أيضاً. فكانت تستحضر في البيئات السنّية أقوال تتصل بغلو الشيعة في علي وآل البيت ويغمطهم سائر الراشدين والسيدة عائشة حقهم وسابقتهم في حفظ الرسالة ونشرها وعدّهم إياهم غاصبين علياً حقاً يراه الشيعة مثبتاً له بوصية النبي المعصوم، إلخ.، إلخ. وكانت البيئات الشيعية، حين تخلو إلى نفسها، تردّ هذه التهمة بتبنّي البعض من عناصرها وردّ البعض الآخر وتجنح، فوق ذلك، إلى المزج بين أهل السنّة والحزب الأموي في صدر الإسلام، فتحمّل أهل السنّة أوزار محاربة علي وقتل الحسين وأهل بيته وأصحابه، إلخ.، إلخ.

ماضي اعتدال وتقارب

على أن هذا التلاوم كله لبث محصوراً في حدود لا تتعذر معها مداراة مفاعيله. كان التسنّن اللبناني معتدلاً على الدوام وكان التشيع اللبناني معتدلاً

أيضاً. لا ريب أن شيعة لبنان، وقد خرجوا من ٤٠٠ عام من السيطرة العثمانية، كانوا يأخذون على السلطان (وهو، في أيامه، رأس الدولة السنّية العظمى) أنه لم يقرّهم يوماً على مذهبهم بالاعتراف الصريح بهذا المذهب، وذلك بخلاف صنيعه مع الملل غير الإسلامية، وأنهم ظلوا، في عهود السلطنة كلها، مضطرين إلى الاستتار (وإن يكن صورياً غالباً) لإحياء شعائرهم الخاصة بهم وأهمها ذكرى عاشوراء. ولكن شيعة لبنان (الذين حازوا ما طلبوه من اعتراف بمذهبهم وتنظيم معلن له من يد السلطة الفرنسية المنتدبة في مطلع العام ١٩٢٦) لم يظهر منهم ما يشي بتحميلهم مواطنيهم اللبنانيين من أهل السنّة مسؤولية ما عن المسلك العثماني حيالهم. فإن دعوة القومية العربية (التي استمالت طلائع وقطاعات مهمّة من الشيعة) كانت قد حملت معظم السنّة، في المناطق العربية (وبينها تلك التي أصبحت لبنانية لاحقاً) على موقف جافٍ من السلطان في العهد العثماني الأخير. فخرج هؤلاء ومعهم الشيعة من الدولة العلية، بعد محنة الحرب العالمية الأولى، وهم متقاربون في الموقف الإجمالي. ولبث هذا التقارب حاصلاً في عهد الانتداب الفرنسي، إذ جنح الطرفان معاً إلى الشكوى من غلبة المسيحيين (والموارنة منهم على الأخص) على مغانم الدولة اللبنانية الجديدة. وهذا مع أن الشيعة مالوا بمعظمهم، بعد انهيار الدولة الفيصلية في دمشق، إلى مسالمة السلطة المنتدبة آملين منها تقويماً للمعوج من أحوالهم ومعتبرين بشدة القمع الذي خرب ديارهم حين قاوموا، في ركاب فيصل، استتباب الأمر للمحتلين الفرنسيين في تلك الديار. فإن هذه المسالمة نفسها لم تكن لتفسد قضية الودّ فعلاً بينهم وبين مواطنيهم من أهل السنّة، وقد كانت صفوف هؤلاء قد عرفت، حتى مطلع النصف الثاني من الثلاثينات على الأقل، نوازع قوية من القبيل نفسه.

في الأساس، كان التشيع اللبناني، بما هو تشيع عربي، قريباً من مواقع الاعتدال في الإسلام السني، وهذا بخلاف التشيع الإيراني، بل أيضاً بخلاف التشيع العراقي في بعض تجليات هذا الأخير، على الأقل. فإن وجود مقامات لكثرة من أئمة الشيعة في العراق وكذلك الأثر الإيراني المباشر في التشيع العراقي قد أمليا على هذا الأخير أسلوباً تحضر فيه النزعة الاحتفالية والشعائر الجماعية

بقوة. وأما تدين الشيعة اللبنانيين فكان لا يزال لنحو ثلاثة عقود أو أربعة خلت، «طبيعياً»، إن جاز هذا الوصف، أو خافتاً لا مغالاة فيه ولا استعراض (ولا تنتقص صفة «الخفوت» هذه من حرارته ولا من صدقه بالضرورة) وكان، في الكثرة الكاثرة من مناسباته، شأناً للأفراد لا للجماعات، يمارسونه في عزلة بيوتهم. وكان هؤلاء متسامحين أيضاً، على أنحاء مختلفة، مع غير المتدينين في أوساطهم. وقد حملت أسرة إيرانية إلى النبطية، في جنوب لبنان، أسلوب الشيعة الإيرانيين المسرحي والفاقع التفاصيل في إحياء ذكرى عاشوراء، وكان ذلك في أوائل القرن العشرين. ولقيت هذه «البدعة» مساندة من بعض مشايخ المذهب المحليين ومعارضة من آخرين واستوت موضوعاً لجدال طويل. ثم استقرت ولكن في النبطية وحدها، وأصبحت، بمرّ السنين وعلى التغليب، مناسبة لنوع من السياحة الداخلية وللتجارة ولظهور معان أخرى أكثرها اجتماعي أو سياسي وأقلّها تَقوي. وهي قد بقيت على هذه الحال إلى أن تقضّى شطر من الحرب اللبنانية الطويلة ووقع الاجتياح الإسرائيلي للبنان في سنة ١٩٨٢. فكان أن اتخذت منحى آخر جعل من كثرة الدم المراق في المناسبة ومن عنف اللطم وشدة العويل مظهراً لمقاومة المحتلين.

انتشار الأثر الإيراني

فضلاً عن ذلك، مال هذا الأسلوب إلى الانتشار في مواطن الشيعة اللبنانيين المختلفة، فعاد غير مقصور على النبطية. وقد واكب انتشاره (وتحوله إلى مزيد من الحدة وإلى ضرب من الاستعراضية شبه العسكرية، في آن) انتشار مضامين ومسالك إيرانية المشرب في أوساط الشيعة اللبنانيين، وهي مضامين ومسالك لم تكن معهودة منهم قبل الثمانينات من القرن العشرين أو كانت محصورة جداً ومحدودة الأثر بين ظهرانيهم. وهي قد أثمرت في الواقع صورة جديدة للتشيع عند الشيعة اللبنانيين أو في أوساط واسعة منهم على الأصح. ولعل أبرز معالم الصورة المذكورة - فضلاً عن التحوير الذي حصل لمراسم عاشوراء ولمضامين المجالس الحسينية وفضلاً عن استحداث مناسبات كثيرة للاحتفال متصلة بسائر آل

البيت - تصدّر الإمام المهدي وانتظار ظهوره مسرح المخيلة الشيعية بعد أن كان رهيناً لكواليس المسرح المذكور. فمع إطلاق اسمه على المدارس التي يرعاها حزب الله وعلى كشافته وعلى أشياء أخرى كثيرة، أخذ يوحى بأن ظهوره قريب وبأن على المؤمنين التمهيد لهذا الظهور بأفعال تهيىء العالم لحصوله وبأن عمل الحزب ما هو إلا جهد يبذل في هذا السبيل. وكان من شأن هذه الكثافة المستجدة للشعائر وهذا التوجيه لها أن يأخذا بتلابيب الجمهور كل يوم وأن يضعاه بأبعاد وجوده كافة، بما فيها البعد السياسي، في مجرى شعائري جارف يرسم الحزب مآله ويعيّن محطاته على كل صعيد.

ولنفتح هلالين هاهنا. لا ريب أن هذه المضامين كلها تحدث حدثاً جديداً كلياً على «الطائفية» اللبنانية. فإن مهمة الدين أو المذهب الديني، في هذه الطائفية، لم تكن تتعدى، عادة، رسم الحدود بين الجماعات، بما هي حدود تضامن مبدئي وتفارق مبدئي أيضاً، وتلوين البعض من تصرفات الجماعة أو من مناسبات اللقاء بين أبنائها بلون موحد. فلم يكن الدين أو المذهب، بأحكامه ومضامينه وشعائره، مصدراً أو مرجعاً مباشر المثول للعمل السياسي ولخيارات هذا الأخير أو أهدافه ولتصوره نظام الدولة، على الأعم. لذا أخذ استمداد حزب الله الدين مضامين وصيغاً وشعائر للتعبئة السياسية يبدو مصدر حرج للتقليد الطائفي اللبناني برمته ولـ«دنيويته» الغالبة. فقد لاح في أفق هذا الاستمداد شبح كسر مبدأ المساواة الحقوقية بين اللبنانيين وترتيبهم طبقات حقوقية، على أساس صيغ الإيمان الديني المختلفة التي ينسبون إليها. وما من ريب في أن اقتران هذا الشبح بصورة التنظيم المسلح والمتخذ مرجعاً له جمهورية مذهبية الهوية ما كان إلا ليزيد الهواجس ثقلاً. على أن ما أرجأ طغيان هذه الهواجس على الساحة العامة، إنما كان عزوف حزب الله، إلى حين، عن طلب سلطة الحكم في البلاد وإعلان قيادته المتكرر لزومها أحكام الدستور وقواعد نظام الدولة القائم. وهاهنا نغلق الهلالين.

وفي ما يتصل بـ«الصور التاريخية» - إن كان لنا أن نعود إليها - عرف لبنان، على الدوام، (وعلى الأخص، في عهوده الاستقلالية) متنورين أو معتدلين من

السنّة ومن الشيعة. أراد هؤلاء اتقاء ما في «الفتنة الكبرى» ومقدماتها وعواقبها في تاريخ الإسلام من بذور دائمة الاستعداد لإفراخ فتن مستأنفة. فراح أهل الشيعة منهم يدعون أقرانهم من أهل السنّة (ويدعون معهم مسيحيين أيضاً) إلى الخطابة في مآتم الحسين مثلاً وراح أهل السنّة منهم (ومعهم مسيحيون أيضاً) يشاركون الشيعة احتجاجهم على هضم حقوقهم في الصيغة اللبنانية ويطلبون لهم ما تفترضه لهم هذه الصيغة أصلاً من مكانة في الجمهورية. على أن المتنورين أو المعتدلين ظلوا، مع إخلاصهم في السعي والطيب من آثار عملهم، قلّة في الجهتين، على الدوام. فيتسع نطاق تأثيرهم أو يضيق تبعاً لدرجة الحدة في الاستقطاب السياسي ولوجود أغراض ظاهرة للجدال السياسي ذي المنحى الطائفي أو لغياب هذه الأغراض. والحق أن هذا النوع من الأغراض هو بيت القصيد. وهذه الأغراض نادراً ما وجدت بين شيعة لبنان وسنّته، على التحديد، وأندر منه أن يكون لها شأن كبير، متى وجدت بينهم، قبل ربع القرن الأخير، في التقدير الأبعد، وقبل السنتين الأخيرتين في التقدير الأقرب. فما الذي عدا مما كان قد بدا؟

وجهة واحدة للشكوى

في السياسة، كانت لصيغة النظام اللبناني الذي أرسي على قاعدة الاستقلال سنة ١٩٤٣ سمعة التفاهم الماروني السنّي. فالمعروف أن ما أطلق عليه لاحقاً اسم الميثاق الوطني كان اتفاقاً قوي القابلية للاجتهاد بين زعامتين لتينك الطائفتين تبوأتا سدّة الأحكام معاً. إلا أن الشيعة (وقد أصبحوا غداة الميثاق طليعة الشاكين من «الحرمان» السياسي الاجتماعي وجمهوره الأعظم في آن) قلما نسبوا إلى السنّة، في هذه المرحلة أيضاً، مسؤولية ما عن «الحرمان» الذي كانوا يشتكون. بقيت الغلبة المارونية على مقاليد الحكم ومنافعه هي المستهدفة الأولى بالشكوى. وما لبثت هذه الشكوى أن أصبحت مشتركة، إلى حد بعيد، بين السنّة والشيعة، وذلك، على الخصوص، بعد العهد الاستقلالي الأول. لم يجمع الشيعة اللبنانيون (ولا أجمع السنّة اللبنانيون، في كل حال) على مجاراة الحركة القومية العربية في صيغتها الناصرية ولا على معارضة رئيس الجمهورية كميل

شمعون الذي أبدى ميلاً إلى سياسة الأحلاف الغربية المناوئة للناصرية وأراد أيضاً تجديد ولايته. وكان عصيان ١٩٥٨ المسلح عصياناً سنّياً ودرزياً، بالدرجة الأولى، ولكن البعض من أهم الزعماء الشيعة ضلعوا فيه أيضاً ولزم البعض موقف الحياد. ولم يكن من وقفوا في وجهه ممثلين لأكثرية الشيعة بأي حال وكان لهم نظراء في الوسط السنّي نفسه. ثم جاء العهد الشهابي، ممتعاً بتفاهم أميركي- مصري على حفظ استقراره. فباشر حملة إصلاح وتعديل للموازين استقطبت له ولاء إسلامياً واسعاً، على اختلاف المذاهب، ونقلت إلى طليعة مواجهيه بعض العتاة من زعماء الموارنة، وهم الذين كانوا ولاة الأمور في العهد الذي سبقه. وحين استعاد هؤلاء الزمام في أواخر الستينات، بدأ المسلمون مرحلة ازورار واسع جديد عن السلطة الحاكمة واقترن شعار «المشاركة» السنّي بشعار رفع «الحرمان» الشيعي واستمرت غالبة ملامح التضامن على صورة العلاقات ما بين الطائفتين الإسلاميتين الكبريين.

«جيش السنّة» الفلسطيني

وفي عقد ونصف عقد من حرب مختلفة الأطوار وكثيرة الأطراف، لبث السنّة والشيعة، على وجه الإجمال، في جانب واحد من خط الفصل الطائفي ولكن مع حالات توتر وتنافر لا يجوز التقليل من وقعها على مجرى العلاقات بين الجماعتين. فقد مال جماعات الشيعة، بشيء من السرعة، بعد ١٩٧٠، إلى النفور الضمني أو المكشوف، من سطوة المنظمات الفلسطينية في جنوب لبنان، وذلك مع تكرار الضرب الإسرائيلي لبلدات وقرى حدودية كان الأمن وحده هو الجانب المرضي من جوانب حياتها بعد نكبة فلسطين وهدنة ١٩٤٩ بين لبنان وإسرائيل. هذا بينما بقي غالباً، حين دخلت البلاد في الحرب، نوع من التعويل السنّي على الحماية الفلسطينية. وبقي نصيب السنّة اللبنانيين من قوى الحرب مقصوراً على تنظيمات صغيرة ملحقة، على الأغلب، بتنظيمات الفلسطينيين وظهر تعويل سنّي على هؤلاء في أطوار التفاوض اللبناني المختلفة، قبل سنة ١٩٨٢، على الإصلاحات المطلوبة، من الجهة الإسلامية، في نظام الحكم

اللبناني. فأصبح ينظر في أوساط مختلفة - حقاً أو باطلاً - إلى التنظيمات الفلسطينية المسلحة على أنها جيش السنّة في لبنان. وهذا مع العلم بأن الحركة الوطنية اللبنانية، وهي إذ ذاك حليف المقاومة الفلسطينية الرئيسي في البلاد، كان يتصدرها الزعيم الدرزي كمال جنبلاط وكان قوامها الأظهر أحزاب يسارية أو قومية علمانية وكان الحضور السنّي المباشر يأتي ثانياً أو ثالثاً فيها. فوق ذلك، رزحت القوة العسكرية السورية رزوحاً شديد الوطأة على الدور السياسي لهذا التحالف اللبناني الفلسطيني ونحت إلى تطويعه مع رعاية حدّ لهذا التطويع هو دور القوة الفلسطينية المركّزة في الجنوب، وكانت بمنأى نسبي من الضغط السوري، بل لبثت قادرة أيضاً على إقلاق السلطة السورية وإحراجها عبر تحكمها بميزان التوتر على الحدود الجنوبية.

أطوار الشيعة ومحنة السنّة في الحرب

في مساق هذا الضغط على الحلف الفلسطيني اللبناني، بدا التعويل السوري على العامل الأهلي الشيعي أمراً مفروغاً منه. وقد رعت السلطة السورية ترتيب البيت الشيعي مباشرة بعد اختفاء موسى الصدر في ليبيا، في نهاية آب (أغسطس) ١٩٧٨. وكان هذا الأخير قد رفض الضلوع في الحرب الأهلية، إلا في حدود الدفاع عن النفس الذي اضطر إليه تنظيمه فعلاً عند اجتياح الميليشيا المسيحية، في صيف ١٩٧٦، ضواحي بيروت الشمالية المكتظة بالشيعة. وقد أسفر الترتيب، بعد مرحلة انتقالية، عن اشتداد أزر الحركة الصدرية، أمل، بقيادتها الجديدة وفرضها نفسها طرفاً مقاتلاً في بيروت وضاحيتها الجنوبية. وهو ما افتتح، في أعقاب اجتياح الإسرائيليين بيروت، في صيف ١٩٨٢، وخروج المقاتلين الفلسطينيين والقوات السورية منها، مرحلة تميزت بامتحان العلاقات السنّية الشيعية امتحاناً صعباً، في بيروت على الخصوص. وكانت العلامة الظاهرة لهذا الامتحان الرزوح الشيعي من مسلح ومهجر (وهما مختلطان، في تلك الأثناء) على شوارع بيروت السنّية وأحياء مختلفة منها وما كان يفضي إليه هذا الرزوح من احتكاك متكرر بين هذا التنظيم وتنظيمات أخرى من الحركة الوطنية

المنحلة عادت إلى مواقعها مع رحيل المحتل الإسرائيلي ثم مع لحاق القوة المتعددة الجنسية به بعد الضربة التي أدمتها في صيف ١٩٨٣. وكانت حركة أمل هي المتصدرة حركة ٦ شباط (فبراير) ١٩٨٤ التي منعت قوات الجيش اللبناني الموالية لرئيس الجمهورية الجديد من دخول بيروت الغربية والضاحية الجنوبية. وقد سادت على الأثر حالة التقاسم المرير لبيروت السنية أو المختلطة بين ميليشيات (أظهرها الشيعية والدرزية) قلّ فيها من يمتّ إلى أهل بيروت بصلة. واستولد التقاسم تشاجراً شبه يومي تخلله عراك واسع النطاق بين الميليشيا الشيعية وأختها الدرزية. وكانت مرحلة التعاون التي سبقت قد اتسعت، في شباط ١٩٨٤ أيضاً، لمبادرة الطرفين إلى القضاء شبه المبرم على تنظيم «المرابطون». وكان هذا التنظيم أبرز معلم سنّي باق في مضامير النزاع الأهلي المعقدة.

وزاد الطين بلة ما شهدته تلك المرحلة من تكاثر لخطف الأجانب ومن حرب دامية للغاية بين مسلحي الشيعة ومسلحي المخيمات الفلسطينية كانت، في الواقع، حرباً (دارت بعض فصولها في العاصمة نفسها) بين ياسر عرفات الراغب في العودة إلى بيروت والجنوب (وإن باشرها، في أواخر ١٩٨٣، بظهور عابر في طرابلس!) وحافظ الأسد، المرابط جيشه في أعالي الجبل اللبناني والراغب أيضاً في العودة إلى العاصمة وأرجاء أخرى من البلاد من غير منازع فلسطيني. وقد انتهت هذه المذبحة بعودة جيش الأسد إلى بيروت، في شباط ١٩٨٧، بعد رجاء من زعماء المسلمين اللبنانيين وفي مقدّمهم بعض زعماء السنّة. وكان الجيش السوري قد طوّع طرابلس قبل ذلك بشهرين. وهو قد انتشر، في ربيع العام التالي، من العاصمة إلى ضواحيها الجنوبية، وذلك بعد أن كانت الحرب الشيعية الفلسطينية قد أتت أكلها. ولكن ما أريق من دماء، في تلك المرحلة، وما أهدر من أرزاق وكرامات ترك ندوباً لا ريب في عمقها في نسيج العلاقات بين سنّة لبنان وشيعته.

الفقيه يفرض ولايته

قبل ذلك بأعوام، كانت الثورة الخمينية قد أمسكت بمقاليد إيران. وكانت

الحرب العراقية الإيرانية قد تبعتها عن كثب. وعلى الرغم من جنوح الشيعة اللبنانيين إلى إلباس نظام صدام حسين عباءة سنّية وإدراجه في سلسلة قلما تقطعت من طواقم سنّية حكمت العراق المعاصر وتحكمت في شيعته، وهم أكثرية مواطنيه، وعلى الرغم أيضاً من دعم معظم الدول العربية، السنّية الانتماء، صدام حسين في حربه هذه، لم تظهر للملحمة الإيرانية-العراقية آثار قاطعة في صورة العلاقات بين الشيعة والسنّة من اللبنانيين. فقد كانت تقلبات الحرب المتوالية وأحلافها الرجراجة تشوش تلك الآثار، مع وجودها، وتمنعها من الاستقرار. كان ياسر عرفات قد رفع على أكف الثورة في طهران ثم ابتعد عنها. ولم يلبث النظام السوري أن دخل في حلف وثيق مع النظام الخميني زكاه الصراع بين البعثين وحاجة طهران إلى من يبعد عن الحرب بينها وبين بغداد صورة الصراع العربي الفارسي. إلخ. فوق ذلك، توالت أخبار الدعم العراقي، في سنوات الحرب نفسها وبعدها بقليل، لأطراف مسيحية لبنانية كان بينها وبين دمشق ما صنع الحدّاد ولكنها كانت لا تزال خصماً، أيضاً، للمسلمين اللبنانيين في الحرب الأهلية الدائرة. إلخ... هذا كله لم يكن ليسعف في صوغ موقف مستقر أو غالب تنحاز معه كل من الطائفتين الإسلاميتين في لبنان إلى جهة من جهتي الحرب بين العراق وإيران.

كان أثر الثورة الإيرانية في لبنان يعتمل، خلال تلك السنين، في صعيد آخر بدا، لأول وهلة، بعيداً، بمعنى ما، عن مجرى العلاقات السنّية-الشيعية في البلاد. ولكن هذا البعد، الذي بقي جزئياً، في كل حال، لم يكن، في نهاية المطاف، غير وهم تضافرت قوى وظروف مختلفة على إدامته سنوات طويلة إلى أن أخذ يتبدد قبل سنتين أو أكثر من ذلك بقليل. فمنذ غدوات الاجتياح الإسرائيلي للبنان، في سنة ١٩٨٢، أخذت تتكون النوى التي خرج منها حزب الله، باسمه هذا، بعد سنوات ثلاث، برعاية إيرانية مباشرة ودؤوبة. وكان منطلق هذه النوى انشقاقاً في حركة أمل حدث من جرّاء تقبل قيادتها الحوار مع القيادة المسيحية المتورطة في تعاون معقد مع إسرائيل. ثم ترسخ الانشقاق مرعياً من مشايخ كانوا ذوي صلة بحزب الدعوة العراقي في النجف وببعض قيادات الثورة الإيرانية.

وأخذت تروج أخبار تصل ما بين التنظيم الجديد وخطف الرهائن الغربيين وتؤكد الوجود المباشر لمدربين ومقاتلين من الحرس الثوري الإيراني في بعض المناطق الشيعية. ومع أن هذه الجوانب من أوضاع التنظيم الجديد ونشاطه أقلقت أوساطاً طائفية كثيرة، بعضها شيعي، في البلاد، فإن مصدر القلق الأعمق كان اعتماد الحزب الجديد شعار «الجمهورية الإسلامية» في لبنان. وهذا قلق لم يكن سنّياً وحسب، بطبيعة الحال، وقد لجمه إلى حدّ ما كون الشعار بدا نظرياً وعصيّاً على التحقيق في مجتمع له موازين المجتمع اللبناني. لجم القلق أيضاً كون الحزب قد صرف جهوده إلى توطيد وجوده وتوسيعه في الوسط الشيعي وإلى مقاومة الاحتلال الإسرائيلي لجنوب البلاد وبدا عازفاً، إجمالاً، عن التورط المباشر في التجاذب السياسي بين الطوائف. ثم كبت القلق، بعد انتهاء الحرب، حين بدا الحزب عازفاً عن مقاسمة أطراف السلطة الجديدة أجبان هذه الأخيرة وألبانها.

في تلك المدة، أي في النصف الثاني من الثمانينات، كان الحزب قد أبعد، بالعنف المسلح والاضطهاد سائر التنظيمات القومية واليسارية المشاركة في أعمال مقاومة الاحتلال في جنوب البلاد. وكانت حركة أمل قد واطأته على هذا الإبعاد، ولكنها ما لبثت أن وجدت نفسها، في أواخر الثمانينات ومطلع التسعينات، تواجهه (ممتعة بسند فلسطيني!) على أرض الجنوب وفي ضواحي بيروت. وهذه مواجهة انطوت على جولات قتال بالغة القسوة وثقيلة الكلفة البشرية. وقد بدا الحلف الإيراني السوري، في تلك الأثناء، عاجزاً عن فرض أسلوب أدنى كلفة لتقسيم المجال الشيعي البشري والجغرافي ومواطن النفوذ الشيعي المختلفة بين المنظمتين المواليتين له، وقد أصبحتا مستحوذتين على كل ما هو مهم وفاعل من مقاليد الطائفة، تقريباً. حتى أن الأمر بدا وكأنه حرب إيرانية سورية مستترة أو كأنه تسليم من الدولتين بتعذر ترتيب على الأرض لا تكون له هذه الكلفة الفادحة.

شيعة للدولة وشيعة للثورة

في كل حال، غطّت الحرب الشيعية-الشيعية (وما تلاها بقليل من حرب

مارونية-مارونية)، بما هي فصل من الفصول الختامية الحامية الوطيس في الحرب اللبنانية، فصولاً وصوراً سابقة من هذه الأخيرة بما في ذلك ما كانت العلاقات السنّية الشيعية قد امتحنت به من تردّ وتوتر متماديين في الثمانينات. وقد جاءت التسوية الشيعية عبقرية في أسلوب مداراتها لمصالح كل من التنظيمين ولمواطن الحساسية في العلاقات بين الشيعة وطوائف أخرى تقف في مقدمها الطائفة السنّية. ولم يكن المرجعان السوري والإيراني بعيدين عن إخراج هذه التسوية، بطبيعة الحال. قامت صيغة التسوية الشيعية، في مرحلة ما بعد الحرب، على توزيع للمقاليد بين تنظيمي الطائفة يبدو غريباً حين ينظر إليه من أية دولة صحيحة البنية. أوكلت سياسة النصيب الشيعي من منّ السلطة وسلواها إلى حركة أمل. وأوكل أمر مقاومة الاحتلال حصراً إلى حزب الله.

كان حزب الله، قد أبدى، في مستهل هذه المرحلة، رفضاً حاداً لاتفاق الطائف الذي رعى خروج البلاد من الحرب. على أنه عاد عن هذا الموقف بعد أن ضمن الاحتفاظ بسلاحه باعتباره سلاح مقاومة للمحتل فيما سلّمت التنظيمات المسلحة الأخرى سلاحها إلى الدولة أو انتفعت ببيعه. ثم قايض الحزب، في انتخابات ١٩٩٢، وهي الأولى بعد الحرب، سحب شعار «الجمهورية الإسلامية» من التداول بدخول مجلس النواب. وقد فرض المرجع السوري تحالف التنظيمين في الانتخابات، ولم يكن عهدهما قد بعد كثيراً بأوزار المواجهة بينهما في ميادين القتال. وهو - أي المرجع السوري - قد واظب على هذا الفرض في كل انتخابات نيابية جرت بعد ذلك حتى انسحاب قواته من لبنان. واتخذ حزب الله مجلس النواب منبراً سياسياً لمقاومته المسلحة وموقعاً للمراقبة والدعاوة ولتوثيق الأواصر بالمجتمع السياسي اللبناني على اختلاف مشاربه وعزف، حتى سنة ٢٠٠٥، عن المشاركة في الحكومات. وبدا عيشه رغداً، في هذا المجتمع السياسي، ما دام يقاتل لتحرير الأرض ثم يحررها فعلاً ويبقى، مع ذلك بمنأى عن مغانم السلطة على اختلافها. وكان الساسة السنّة، وقد لفّت العباءة السورية الفاعلين منهم حتى أواخر التسعينات، آخر من يخطر له الاعتراض على تنظيم يقاتل المحتل باقتدار عسكري واضح وحنكة سياسية لم تفلح دائماً في لجم الآلة

الإسرائيلية الضاربة ولكنها أبدت، على الجملة، قدراً عالياً من الشعور بالمسؤولية في هذا الصدد. هكذا لبثت العلاقة بين حزب الله وحكم رفيق الحريري مقبولة إجمالاً على الرغم من الجدل المتطاول حول الترتيب المدني لمنطقة الضاحية الجنوبية، وقد أفضى إلى تجميد أجزاء مهمة من هذا الترتيب. قبل ذلك بأعوام، كان قد وقع حدث كبير هو قمع تظاهرة سيرها حزب الله، في ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٣، احتجاجاً على اتفاقية أوسلو. وقد سقط من جراء القمع بالنار عشرة قتلى من المتظاهرين عند جسر طريق المطار القريب من مدخل حارة حريك.

«دولة حزب الله»

على أن حزب الله لم يكن منصرفاً، في العقدين الماضيين، إلى القتال وحده. وإنما باشر بناء ما أطلق عليه وضاح شرارة في عنوان كتاب فذّ صدر في وسط التسعينات اسم «دولة حزب الله». وهو الاسم الذي دخل في العامين الأخيرين في التداول العام حتى وصل إلى سمع الرئيس جورج بوش - ولا فخر! - وجرى على لسانه. تتمثل هذه «الدولة» في شبكة مرافق متنوعة تنسج شرنقة خدمات من كل نوع تقريباً حول كتل كبيرة من الطائفة الشيعية. فنقع فيها على المدارس وعلى المستشفيات والمستوصفات وعلى التعاونيات الاستهلاكية وتعاونيات البناء والإسكان وعلى النادي الرياضي أو الثقافي والتنظيم الكشفي... وهذا، بالطبع فضلاً عن هياكل الحزب نفسه من سياسي وعسكري وأمني وإعلامي، إلخ.، وفضلاً عن الجوامع والحسينيات التي تستقبل، إلى العبادات، بعضاً من وجوه النشاط الاجتماعي-السياسي أو الثقافي-الأيديولوجي. بهذه الشبكة يتبوأ الحزب مقام «الخادم» الأول و«المستخدم» الأول للشيعة اللبنانيين، بعد الدولة اللبنانية. هذا المقام الذي أرسيت لبناته في مدة ربع قرن هو ما يجب أن ينظر إليه حين يسأل عن إمكان انفكاك حزب الله من أسر صلته بالسلطات الإيرانية. فإن العلاقة بين أيّة من القوى السياسية اللبنانية وراعيها الخارجيين ينبغي أن ينظر إليها في المدى التاريخي لتكونها لا أن «ينتبه» إلى خطرها في ظرف محدود تظهر فيه، «فجأة»، ممسكة بخناق البلاد.

هذا وليس في وضع الشيعة، لجهة الدور الذي اضطلع به حزب الله بين صفوفهم، ما يشذّ عن منطق الطوائف اللبنانية إذا نحن لم نر منه غير تجهيز الطائفة نفسها بحيث تتولى خدمة نفسها. فلهذا نظائر من قبيل شبكة المدارس الكاثوليكية، مثلاً، وهي أضخم بما لا يقاس من الشبكة الشيعية. على أن الشبكة الكاثوليكية لا تتبع جهة واحدة ولا تنتهي آثار عملها إلى الحقل السياسي إلا على نحو كثير المحطات الوسيطة ومتشعب بحيث يراعي شقوق الوسط الذي يحصل فيه ولا ينتهي إلى طمسها، فلا يسوقها، في نهاية المطاف، إلى مصب سياسي واحد. ومن النظائر نظير سنّي هو مؤسسة الحريري بما توفّره من خدمات وشركات الحريري أيضاً بما توفّره من وظائف. غير أن الخدمات التي بذلتها مؤسسة الحريري حملت طموحاً إلى الاشتمال على مستفيدين متنوعي الانتماء الطائفي ولزمت هذا الطموح، حتى اغتيال مؤسسها، في الأقل، إلى حدّ يتعذر علينا تقدير مداه ولكنه لا يبدو ضيقاً. وأما الشركات، وهي، تعريفاً، منشآت تخضع للمقاييس التي تجعلها قابلة للربح، فيثمر العمل فيها درجة إلزام سياسي لا يسوغ التقليل من شأنها ولكنها لا تبلغ حد الجزم. يزيد من ضعف الإلزام، في الحالين، أن السطوة السياسية للمال وللخدمة وحدهما غير السطوة السياسية للمال وللخدمة مقرونين بجهاز عسكري أمني لا تغمض له عين.

عليه تبدو حالة حزب الله مختلفة عن نظيراتها بسمتين، على الأقل: واحدة داخلية هي مركزية التخطيط وتبعيته الكلية لمشروع سياسي عسكري هو مشروع الحزب، وواحدة خارجية هي اعتماد هذا الهيكل الضخم في بقائه على تمويل ورعاية خارجيين، أساساً، هما اللذان أتاحا له وتيرة نمو استثنائية السرعة في المقام الأول. والسمتان متلازمتان طالما أن الممول الخارجي «متبرع» بمعنى أنه لا يبتغي ربحاً اقتصادياً مما ينفق. . . ولكن مضيه في «الإنفاق» (الذي لا يقتصر على المال بل ينطوي على المدد المعنوي، بوجوهه المختلفة، أيضاً) رهن باستمرار تبنيه للمشروع السياسي العسكري أو (على الأصح) باستمرار هذا المشروع جارياً بحسب رؤيا المتبرع ومصالحه.

نذر خفية

بين نهاية الحرب في ١٩٨٩-١٩٩٠ واندلاع الأزمة الوطنية الجديدة مع تمديد الولاية لرئيس الجمهورية لحود في صيف ٢٠٠٤ عقد ونصف عقد. وأما هذه الأزمة فعبرت، بعد التمديد والقرار ١٥٥٩، محطات كبرى. عبرتها على وقع الاغتيالات ومحاولات الاغتيال وأعمال التفجير: محاولة اغتيال مروان حمادة ثم اغتيال رفيق الحريري، في أعقاب استقالته مكرهاً من رئاسة الحكومة... انسحاب القوات السورية وإجراء الانتخابات النيابية في الربيع من سنة ٢٠٠٥... حرب تموز (يوليو) - آب (أغسطس) ٢٠٠٦ وصدور القرار ١٧٠١ ومباشرة تطبيقه... استقالة الوزراء الشيعة من حكومة فؤاد السنيورة، مع إقرار هذه الحكومة نظام المحكمة ذات الطابع الدولي المنوط بها محاكمة المتهمين في الجرائم الإرهابية... هما إذن عقد ونصف عقد تقضيا قبل ذلك ولم تلح فيهما في الأفق السياسي للعلاقات الجارية بين الشيعة والسنّة نذر يعتدّ بها بمجابهة مصيرية تتصدرها قيادتا هاتين الطائفتين ويعمّ فيها الهياج جمهورهما... فيلتحق كل شطر بقيادته ويقف رهن أمرها ويملأ الساحات (أو يحتلها احتلالاً مديداً) بإشارة منها.

لاحت تلك النذر خفيّة بعد قرار مجلس الأمن ١٥٥٩ وتمديد الولاية الرئاسية ثم أخذت تتضح وتشتد، طوراً بعد طور، في أعقاب اغتيال الحريري. قبل ذلك، كان الأمرِ يقتصر على مناكفات «الترويكا» وكانت هذه المناكفات موضعية، على الدوام، يدير المرجع السوري معظم فصولها وينتهي إلى احتوائها، فلا يطول تفاعل آثارها ولا تتراكم تراكماً يبلغ بها حد الخطورة. وفي كل حال، غلبت على الفصل الأخير منها، وقد استغرق ولاية أميل لحود الأصلية بتمامها، صورة المجابهة بين هذا الأخير ورفيق الحريري لا بين رفيق الحريري ونبيه بري.

الشيعة «حكموا لبنان»؟

بعد انسحاب القوات السورية، أخذ يقال إن «الشيعة» أسفوا لرحيلها وواجهوا

بالغيظ من طلبوا هذا الرحيل لأنهم (أي «الشيعة») كانوا يحكمون لبنان في عهد الوصاية السورية. وهذا كلام ما هو بشيء. أفاد الشيعة، بعد الحرب، تحسيناً لمواقعهم في الدولة بالقياس إلى ما كانت عليه قبل الحرب، وهي قد كانت زرية في ذلك العهد. أفادوا وظائف في جهاز مجلس النواب الذي أصبحت شرطته جيشاً صغيراً وفي جهاز أمن الدولة الحائر في ما هي وظيفته وفي مجلس الجنوب وفي جهاز الضمان الاجتماعي وفي الجامعة اللبنانية وفي وزارة الإعلام وفي وزارات وأجهزة أخرى متفرقة. ولكن وفرة عددهم في هذه المواقع لا تمنع (مع ما للتوظيف من أهمية في موازين الزعامة السياسية في لبنان) أنهم كبوا دون التمتع بسيطرة فعلية على المواقع التي هي أذرع السلطة الحقيقية في البلاد: الجيش وقوى الأمن الداخلي والمصرف المركزي ومجلس الإنماء والإعمار. وحيث تحكم أحدهم بذراع ذات شأن من هذه الأذرع، وهي الأمن العام، كان الشخص الذي اختير مستقراً كلياً في القبضة السورية وكان مناكفاً لرأس الشيعة في الدولة، أي لرئيس مجلس النواب، وشبحاً يلوح في أفق خلافة هذا الأخير الذي لم يكن مستعجلاً البحث عن خليفة. أفاد الشيعة من هذه المواقع خدمات، فضلاً عن الوظائف. وأفادوا تعويضات، سوّغها التهجير وأضرار العدوان وجاءت مفرطة، في بعض الحالات، وهزيلة - إذا وصلت إلى جيوبهم أصلاً - في حالات أخرى. وأفادوا طرقات أسيء تنفيذها ومدارس رسمية بقي بعضها شبه فارغ (لأن القرى بقيت شبه فارغة) ومرافق صحية تعثّر عملها أو بقيت غير عاملة. وكانت المحسوبية تعتور بشدة إسداء الخدمات وتقدير التعويضات والتعيين في الوظائف. وكان الفساد يذهب بجانب من أموال المشاريع والتعويضات إلى جيوب محدودة العدد.

وناهيك بحدود الموقع الشيعي في السلطة رئاسة مجلس الوزراء التي حكمت فعلاً في عهود الحريري ولم تكن الرئاستان الأخريان تملكان حيال تصدرها إلا التهديد بتعطيل أعمالها ولم تكونا تملكان مباشرة هذه الأعمال بمعزل عنها. ومن بين وسائل التعطيل كان رئيس مجلس النواب يملك أضيقها نطاقاً وهو درج مكتبه الذي كان «يخلد» فيه مشروع القانون الذي لا يرضيه. وهذا سلاح يردعه عادة

سلاح «استعجال» القانون عند إحالته إلى مجلس النواب. . . والخلاصة أن الشيعة أصبحوا أقرب من ذي قبل إلى فرض أنفسهم على عناية السلطة ونيل نصيبهم من خدماتها ومنافعها والاستحواذ على ما يشبه الجزر لنفسهم في هوامشها منهم إلى القبض على مقاليدها وتوجيه خياراتها العامة. كانوا مستهلكين لمنافع السلطة أكثر مما كانوا ممسكين بزمامها أو منتجين لسياساتها أو محددين لتوجهاتها. وكان هذا يلبي حاجة زعامتهم إلى حصر ما أمكن حصره من جمهورهم في ساحة الولاء لها أكثر مما كان يستجيب لحاجة الشيعة إلى الاستواء طرفاً فعلياً في رسم استراتيجية تحكّمهم بمصير البلاد بمقدار ما هم جزء كبير منها فتحكّمهم بمصيرهم بالتالي.

من حكم لبنان؟

هذا التحكّم بالمصير كان، في مرحلة ما بعد الحرب، في يد الوصي السوري أولاً. وإذا وجد من طرف داخلي كانت له كلمته في تصريف الكبير من الشؤون بجانب الوصي السوري، في هذه السنوات، فإنما كان رفيق الحريري لا غيره. يذكر له، طبعاً دوره في الإعمار، بعد الحرب، وفي مسار الوضع المالي للدولة. وهو دور يجادل فيه كثيراً ويجب أن يستمر الجدل فيه لأن مفاعيله مستمرة. على أن الحق في المجادلة ليس متساوياً. فإن بين المنددين اليوم بضخامة الدين العام من كان شراء الولاء السياسي لهم بين أسباب هذا الدين ومن فرضوا لأنفسهم حقوق مصادرة لبعض من ريوع مرافق الدولة ومن كانت مواقفهم السياسية اللاحقة سبباً في إحباط كل سعي بذل إلى اليوم لمعالجة علة الدين المتفاقمة.

ولا بغية لنا هنا في التبسط في هذا الأمر. وإنما نريد التشديد على أن جهود الحريري الإعمارية واكبها تنويع في علاقات الدولة اللبنانية بالخارج أولاه الحريري عناية فائقة، فقبض للمضي به قدماً على ناصية السياسة الخارجية. وقد انتهى هذا التنويع، بمفاعيله المختلفة، إلى جعل الانفراد السوري بالهيمنة على سياسة البلاد أمراً يصعب استمراره. استعاد الحريري بحكم إمكاناته وشبكة

صلاته، حضوراً لدول الخليج ولفرنسا وغيرها من دول الاتحاد الأوروبي بات يتعذر أن تترجمه سياسة خارجية تقوم على تكرار المواقف السورية المحفوظة. ولكن الحريري عوّل أيضاً على تسوية شاملة للنزاع في الشرق الأوسط لم تحصل ولم تظهر، بالتالي، مفاعيلها الاقتصادية في لبنان. فكان أن اشتدت الحملة عليه بتشجيع سوري حين أخذ الدين (أو بالأحرى فوائده، وقد أصبحت أضخم من أصله) يستهلك معظم موارد الدولة ويحاصر قدرتها على الإنفاق الإنشائي وعلى ما كان يواكبه (ويحميه) من توزيع سياسي للمغانم. وقد دافع الحريري عن نفسه في الانتخابات ودان لطائفته ولقوى مسيحية متربصة بالهيمنة السورية بكسب الجولة سنة ٢٠٠٠. فأخذت الحرب عليه تبدو منذ ذاك حرباً على طائفته. وبدا اغتياله، في نهاية المطاف، عدواناً على هذه الأخيرة أيضاً.

من الأزمة...

حين ننظر في منشأ المأزق اللبناني الراهن وغلبة الملمح السنّي الشيعي على تقاسيمه، يتعين علينا، بطبيعة الحال، أن نأخذ بعين الاعتبار مسار العلاقات السورية الأميركية من حرب الخليج في سنة ١٩٩١ إلى حرب العراق ابتداء من سنة ٢٠٠٣. فقد أسفرت الحرب الأولى عن التوطيد الأميركي للولاية السورية المنفردة على لبنان، بعد أن كان اتفاق الطائف قد افترض لهذه الولاية صيغة عربية دولية: صيغة تبدأ من دمشق، طبعاً، ولكنها تنتهي إلى الأمم المتحدة في نيويورك عبر جامعة الدول العربية في القاهرة. وأما الحرب الثانية فذهبت بالإقرار الأميركي بهذه الولاية من أصله وهزت القناعة السعودية- الخليجية بالولاية نفسها أيضاً وتبع ذلك عن كثب تصدر فرنسا الحملة على هذه الأخيرة. وقد عبّر عن هذه المواجهة بين منطق الوالي ومنطق مناوئيه تعبيراً متقابلاً تمديد رئاسة أميل لحود والقرار ١٥٥٩.

عند هذه النقطة، بدأ اتخاذ المواجهة طابعاً سنياً شيعياً يصبح احتمالاً متنامياً بين احتمالاتها. وأصبح رفيق الحريري أيضاً في عين العاصفة. كان القرار الدولي يقرن طلب الانسحاب السوري إلى طلب تخلي حزب الله عن سلاحه. وهذا

الطلب الأخير - في مجلس الأمن - طلب أميركي خصوصاً. وكان الحريري قد اقترع للتمديد، على كره ظاهر منه، ولبث متحفظاً حيال القرار الدولي معتصماً باعتبار مسألة السلاح الشيعي مسألة يعالجها الحوار الداخلي. وهو قد بذل جهوداً كبيرة للترويج لهذا الفهم في الداخل والخارج. ولكنه اتهم مع ذلك، بسبب من موقفه في الداخل وحمولة علاقاته الدولية، بالضلوع في إعداد القرار وبرعاية المعارضة النيابية للتمديد. ثم حُمل على رحيل مهين من حكم بات محالاً ائتمانه على المراد السوري منه في وقت تواجه فيه سوريا خصوماً عرباً ودوليين، معلنين أو غير معلنين، يعد الحريري أقرب الساسة اللبنانيين إليهم على الإطلاق والمهندس الأول لمنافذهم إلى «الساحة» اللبنانية والقيّم الأول، في الحكم، على مصالحهم فيها. ولكن بقي يُخشى أن يسفر اقتراب الحريري، بعد اعتزاله، من المعارضة اللبنانية التي توسعت وازدادت تنوعاً في وجه الوصي السوري عن وضع لا يطيقه هذا الوصي. ذاك هو اشتمال تلك المعارضة على الجمهور الأعظم من سنّة لبنان. فهذا كان قميناً بقلب موازين البلاد جملة في وجه سلطة الوصاية. وبدا أن الحريري قد باشر ذاك الاقتراب فعلاً بخطى جدّ حذرة.

حين اغتيل الحريري، فسّر الأمين العام لحزب الله امتناع حزبه عن المشاركة في التشييع بـ«شيء» سنّي شيعي شعر بوجوده في «الجو». وقد بدا الأمين العام الذي حرص على إبراز علاقاته الطيبة، حتى النهاية، بالراحل، متعجباً من هذا «الشيء» وهذا «الجو». ولم يكن الذين اكتشفوا هذا الشيء لتوّهم وتعجبوا منه بقليلين بين اللبنانيين. كان السنّة الحريريون، أي التيار الكاسح في الطائفة السنّية، قد انقلبوا جماعة، ومعهم حلفاء قدماء وآخرون أخذوا يستجدون، إلى مواجهة الوصاية السورية وطلب رحيلها وتنحية أعوانها اللبنانيين. وكان شرط الحيلولة دون أن يؤول هذا الانقلاب إلى مواجهة شيعية سنية أن يثبت كل من الطرفين استقلالاً حسّياً عن المعسكر الذي حمل قضيته وأن يتبين الطرفان مع سائر الأطراف في البلاد صيغة لإرساء دولة مستقلة بدا أن فرصة نشوئها تلوح في الأفق.

كان الخروج السوري من لبنان قد ترك موازين السلطة في البلاد عرضة للتنازع المفتوح وقابلة بالتالي للميل إلى الجهة القابضة على ما يرجّح كفّتها. وكان في يد

السنّة ما أثاره اغتيال الحريري وما سبقه وما تلاه من سخط لبثت أصداؤه ومفاعيله تتجاوب في البلاد وفي العالم. وهذا رصيد قيّم ولكنه أدرج، على الفور، في خريطة الصراع الشاسع المتشعب الذي يشكل التجاذب الأميركي السوري تجلياً جانبياً من تجلياته. وكان في يد الشيعة سلاح حزب الله وهو سلاح سوري إيراني أيضاً له في الخريطة نفسها قيمة مضادة للقيمة التي اتخذها دم الحريري فور وقوع الاغتيال. هكذا أمست زيادة التوتر محتمة ما بين الفريق الشيعي المهيمن بما له من أسنان والفريق السنّي المسيطر بما استجد له من أشياع.

كان حزب الله قد أصبح مضطراً إلى طلب موقع وطيد له في السلطة بعد أن انكشف عنها ظل الوصي الذي كان يتولى رعاية مصالح الحزب في دوائرها. وكان إبقاء البلاد بمنأى عن كُلَف الصراع المستعر في الجوار يفترض أمرين: ١- أن يثبت استعداد حزب الله لقرن دخوله حكم لبنان بالتخلي عن سلاح كان شرط تقبّله أصلاً، فضلاً عن الاحتلال الذي ولى، عزوف الحزب عن طلب نصيبه من السلطة. ٢- أن يثبت استعداد التيار الحريري لتعامل مع الجريمة يشترك أطراف البلاد جميعاً فيه فيقفون أمام مسؤوليتهم عن مواجهة يجمعون على صيغتها وحدودها لاعتداء وقع، في حقيقته، على بلادهم كلها ويقطع التيار بعزوفه عن اتخاذ هذا الاعتداء مطية، في تنازع السلطة المفتوح، له أو للطائفة التي يقود.

... إلى المأزق

ليس هذا ما حصل. بدا حزب الله أضعف من أن يستغني عن سلاحه ويستبقي مع ذلك وزنه في الطائفة وفي البلاد وفي خارجها أيضاً. فكان أن ذهب إلى الحرب وأخذ البلاد إلى أزمة مهلكة ليحمي السلاح ومهمة السلاح وثمرات السلاح. وربما كان الحزب على يقين من كون دوره المحمول على أكفّ المدد الإيراني والتسهيل السوري والنصرة من الجهتين سينتهي إلى ذواء إذا أصبح غير ما كان إلى الآن. وهو الآن (أو بالأحرى منذ سنة ٢٠٠٠) حارس المهمة التي نذرت لها حدود لبنان الجنوبية منذ أربعين سنة. وهي مهمة المنفذ والجبهة لحروب يريد مشعلوها الحقيقيون أن يجنوا ثمارها من غير أن يتحملوا تبعاتها، معولين في ذلك على تهالك الدولة اللبنانية تحت ضغوطهم وعلى ما يعبر عنه هذا التهالك من

هشاشة في نسيج المجتمع الوطني اللبناني كله. وقد أفضت هذه المهمة، بعد انقضاء العقد الأول على مباشرتها (١٩٦٨-١٩٧٨)، إلى احتلال إسرائيلي متماد لجنوب لبنان أكد بدوره شرعية الحرب إلى أن هزم ورحل. وكان أن أفضى التحرير نفسه، مرة أخرى، إلى كشف المهمة التي رتبها للبنان متعهدو الحروب فيه وقد ارتدّت مجدّداً، في ما يلي ذريعة مزارع شبعا المتهالكة، إلى العري من شرعية المقاومة. وبدا أن حزب الله لا يرى لنفسه مصيراً مقبولاً أو مضموناً بمعزل عن هذه المهمة. في الجهة المقابلة، بدا أن إخراج الحريري المقتول إخراجاً فعلياً من حريرية سنّية أصبحت حاجتها ماسة إلى «أيقونته» إنما هو ضرب من المحال.

نتج تصدر المواجهة الشيعية السنية ساحة الأزمة، إذن، من اقتران أمرين: أ- العجز الحزب اللهي عن فك رهنه دوره في الحياة اللبنانية بالسلاح وبإرادة مصدّريه ومسهّلي وصوله. ب- جسامة التحول الذي مثله انتقال القيادة السنية إلى صدارة الحملة على الدور السوري في لبنان وعلى الحاجة الإيرانية- السورية، من ورائه، إلى منفذ محدود الكلفة وممتّع بحصانة سياسية لبنانية (أي بحصانة طائفية) على الحدود الإسرائيلية. اقترن الضعف الشيعي الاستراتيجي المتمثل بالحاجة المستمرة إلى سلاح بات يعزل أصحابه ويشكل عبئاً عليهم وعلى البلاد بخروج الطائفة السنية، عملياً، من المجال الذي كان يحمي هذا السلاح في الداخل ويغطي تضعضع مسوّغه الوطني. وكانت الطائفة الخارجة هذه، قد أصبحت - غداة الحرب، ولأسباب تتعلق على الأرجح بهامشية دورها في الحرب بقدر ما تتعلق بحيوية الظاهرة الحريرية - أجزل الطوائف اللبنانية إمكانات اقتصادية وقدرة على استقطاب الموارد والكفاءات من خارجها أيضاً وأوفرها علاقات في العالم العربي وفي العالم كله. فكان اللقاء بين الطائفتين، مع خروج الحَكَم السوري، يفترض، حتى لا يؤول إلى مواجهة، إبرام عقد لبناني جديد يضمن ألا يفضي اطّراح السلاح الشيعي، بعد الإقرار بضرورة الاطّراح، إلى ترسيخ الصفة الطائفية لوظيفة الإنماء في البلاد وللمرجعية القيمة عليها في السلطة. وذاك أن الشيعة كانوا قد أصبحوا، في ظل البنادق والصواريخ، أكثر الطوائف اللبنانية اعتماداً في «تجهيزهم» المادي والمعنوي على المعونة الخارجية المباشرة. وهذه معونة

تقدمها وتملي شروطها دولة أجنبية واحدة أية تكن الحجب العَقَدية التي تحجب هذا الإملاء. وقد كان تقديم عرض مقبول، في هذا الميدان، إلى الشيعة يستوجب سلامة استثنائية في الحس الوطني عند طوائف أخرى أخذت تتصدرها القيادة السنية. وهي سلامة غير معهودة في الماضي القريب والبعيد عند الطوائف اللبنانية ولا بدر ما يشير إلى استجدادها. وكان يفترض أيضاً أن يحظى إبرام العقد الجديد بمدد خارجي كثيف وطويل النفس مشفوع بما يضمن توجيهه نحو معالجة التفاوت الهيكلي المتنوع الوجوه بين أطراف العقد لا نحو توسيعه وترسيخه. هذا المدد لم يعرض إلا بعد الحرب واستعصاء الأزمة، أي حين أصبح يبدو مائلاً إلى جهة واحدة وحين أصبحت قصاراه أن يداوي الجراح المستحدثة لا أن يلأم الكسور القديمة.

من أين جاء؟

من هنا جاءنا بلاء المواجهة السنية الشيعية. على أنه جاء أيضاً من ماض أبعد. جاء من الظاهرة التي كنا قد أطلقنا عليها، ذات مرة، اسم «الطوائف المتخصصة». وهي قد فرضت أن يتخصص «شيعة» لبنان، غداة حرب لبنان الطويلة، في «التحرير والمقاومة»، وذلك بعد ملاحم خاضوها لتحصيل هذا الاحتكار لهم ثم لحصره في طرف واحد من أطرافهم. . . وفرضت الظاهرة نفسها أن يتخصص سنّة لبنان في «الإنماء والإعمار» وأن يضرب بعرض الحائط ما للمهمتين من صفة وطنية. وقد سكت اللبنانيون دهراً عن تلزيم «المقاومة والتحرير» لطائفة واحدة منهم ولمن وقف وراءها ورتب لها، من الخارج هذا الاختصاص وأمن سائر مستلزماته: من الصاروخ إلى الأسلوب المشهدي للشعائر والمآل المهدوي للقتال وللسياسة. كان هذا السكوت أوفر لدماء سائر اللبنانيين ولجهودهم وأموالهم. وكانت غاية تضحياتهم أن يتلقوا بين حين وآخر شظايا ضربة إسرائيلية تأتي على حين غرة فيجهدون، ومعهم رعاة قريبون وبعيدون، لمداراة آثارها.

ولكن ثمن هذا التسليم كان أن يستفيقوا ذات يوم فيجدوا طائفة هي أوفر الطوائف اللبنانية عدداً، على الأرجح، وقد أصبحت في غير واديهم بعد أن كانوا

هم قد انسحبوا من واديها. من جهتهم، ترك الشيعة للحريري تحديد أولويات الإعمار ووسائله وأساليبه ومرافقه وتوزيعها على المناطق والقطاعات. وتلقوا لقاء هذا الترك وظائف وخدمات وتعويضات ونثار إنشاءات جاءت كلها أشبه بالرشى حين لم تكن رشى موصوفة. وكانوا، في هذه الأثناء، ماضين في تجهيز طائفتهم، متوسلين إليه بالمدد الخارجي، ومحيلين دور الدولة، في هذا المضمار، إلى دور تابع. إلى أن استفاقوا فوجدوا أن شرط حفظهم لكل ما بنوه وقدرتهم على المضي، لا في الزيادة عليه بالضرورة، بل في مجرد تسييره وصيانته، إنما هو مضيهم في القتال وفي الموت ولو في غير أوانهما الوطني. فقد كانت تلك آية ملازمتهم لحمى الجهة الخارجية التي باتت قوتهم المعنوية في بلادهم والأساس المادي لهذه القوة رهناً بلصوقهم بها. وقد كان من كُلَف هذا اللصوق أنه حملهم إلى حرب على العدو ثم أشرف بهم على حرب أخرى أهلية.

على أنه قد يكون من ظلم النفس تصوير هذا البلاء وكأنه جاءنا بإرادة مريدين لبنانيين. فالواقع أنه تأسس واستقر في حرب لبنان الطويلة ثم توالت فصول نموه في عهد وصاية لم يكن فيه اللبنانيون مالكين لكثير من أزمّة أمورهم وكانوا في قاع غيابهم عن وطنهم وتشتتهم إلى طوائف أو في ذروة هذين الغياب والتشتت، والذروة والقاع سيان هنا. هذا فيما لم تكن أية عين من عيون الخارج الساهرة على مصائرهم غافلة عما يجري بين ظهرانيهم ولا بعيدة عنه. فإذا نحن قلنا إن شيعة لبنان فعلوا كذا أو أن سنّته فعلوا كيت فقد نكون مبالغين في تكبير شأن الجهتين... أو في تصغيره. ويفضي افتراض المسؤولية نفسها إلى التكبير أو يفضي إلى التصغير بحسب الزاوية المختارة للنظر.

إلى أين يسوق الشيعة السنّة؟

في كل حال، لا ترجح شدة الاستقطاب الطائفي التي تطبع الأزمة الحالية - وخصوصاً إذا هي تمادت واضطربت، مع تماديها، حبال الأمن - ثبات الموازين السياسية، في أية طائفة، على ما هي عليه الآن. قد تمتحن الاستفاقة على جسامة آثار الحرب التي نشبت في صيف ٢٠٠٦ والعقبات التي تحول دون مداراة

الآثار على وجه مقبول، هيمنة حزب الله على المقاليد السياسية للشيعة. وهذا امتحان لم تفض إليه صدمة الحرب المباشرة، على نطاق يعتد به في الحساب السياسي. ولكن أعمق المفاعيل المرجَّحة لأزمة طويلة يصحبها خلل في الأمن، إنما يجب انتظار حصولها في الصفوف السنية. فهاهنا قيادة مدنية (هي القيادة الحريرية) تبدو ممسكة بالزمام طالما بقي الصراع سياسياً. غير أن في الحواشي السنية تشكيلات أخرى لا تزال هامشية أو سرية. وهذه لا تجنح إلى العمل المدني بل يشكل السلاح والمذهبة الدينية للسياسة عنوانها الأول. تنتشر هذه التشكيلات في الأطراف السنية من البلاد وفي البطون الفقيرة من المدن وخصوصاً في طرابلس. وهي تجد ملاذات لها في المخيمات الفلسطينية أو يشكل بعضها زوائد لإسلام المخيمات السياسي.

ويشدد متابعون لأحوال هذه التشكيلات على ما يسود صفوفها حتى الآن من تعثر وتشعب في التوجهات ومن تنافس في ما بينها. فإن بعضها يوالي النظام السوري وبعضها يعاديه. ويناهض بعضها القيادة الحريرية ويرى بعضها البقاء على مقربة منها في الصراع الراهن. ويبدي بعضها، في ما يتعدى إجماعها على كره عَقَدي للشيعة، نوعاً من الإعجاب بحزب الله ويرى فيه بعض آخر حصان طروادة لإيران مهمته تسهيل استيلاء هذه الأخيرة على قضايا إسلامية كبرى يعدّونها قضاياهم، إلخ. لذا لا تسهل معرفة من سيتحرك من هذه التشكيلات ولأي سبب (لبناني أم غير لبناني) ومتى. ولكن نزوع بعضها إلى التوحد في وجه القوة المسلحة الشيعية وإلى ارتجال نفسها قوة مسلحة لسنّة لبنان ليس بالأمر المستبعد إذا استشرت الأزمة الجارية وأضعفت مؤسسات الدولة العسكرية أو شَقّتها وامتحنت صمود الركن الحريري في السلطة السياسية. فإن هذا النزوع وما قد يصحبه من انتشار لهذه التشكيلات وتوسيع لدائرة جاذبيتها إنما يماشي منطق المحاكاة المعتاد بين الطوائف اللبنانية. وهذا فضلاً عن كونه ينشئ وضعاً مهلكاً في البلاد يرجح أن يصبح احتواؤه - إذا هو تمادى - من قبيل المحال.

الهول... إذا أقبل

على أن ما يبدو راجحاً، حتى تاريخه، في الموازين العامة للأزمة الجارية،

إنما هو احتمال «الانهيار» لا احتمال «الانفجار». والمقصود بالانهيار انهيار مؤسسات الدولة من سياسية وإدارية وعسكرية وغيرها وما قد يصحب ذلك من زلزلة للاقتصاد والنقد. ولا يفضي ترجيح احتمال على احتمال إلى استبعاد الثاني بالضرورة. فإن الانفجار يسعه أن يتلو الانهيار ويسع نذره أن تواكب هذا الأخير، ما لم يسارع من بأيديهم اجتراح الحل إلى اجتراحه.

ولعل هول الصور التي سيتمخض عنها، من غير شك، تواجُه السنّة والشيعة في لبنان يحدو بأصحاب المصالح الكبرى (ولا نقول العقلاء) في هذا الإقليم من العالم - سواء أوجد هؤلاء في الرياض أم في طهران أم في دمشق أم في غيرها، وهذا ناهيك بأركان السياسة اللبنانية - إلى بذل كل ما يستطاع لتجنيب لبنان هذه الكأس. وذلك أن احتدام الصراع السنّي الشيعي في الحلقة اللبنانية بعد الحلقة العراقية معناه الأول أن الحلقة العراقية غير صائرة إلى التطامن بل إلى حريق أشمل. ومعناه أيضاً أن الحلقة اللبنانية ستليها حلقات أخرى. فإن لبنان، وإن يكن بلاداً صغيرة، أرض تتجاوب كل قعقعة فيها إلى أطراف الأرض وينذر حريقها بأن يكون معدياً حين يكون الشأن شأن الشيعة والسنّة. فالشيعة حين ينظر إليهم في الشرق المترامي من تركيا إلى الهند ليسوا ما كانه المسيحيون في حرب لبنان الماضية. وأما السنّة فمواطنهم من العالم معروفة الطول والعرض وأعدادهم ومواردهم معلومة أيضاً. وفي «الفتنة الكبرى» الجديدة، إذا لم يدرأها العالم الإسلامي (والعالم كله)، ستبدو «الجمل» و«صفّين» «لعب عيال» على حد العبارة المصرية.

لعل الجسامة الكونية لهذا الهول تحمل أهل الحل والعقد (وهم لن يكونوا بمنجاة منه، زرافات ولا وحداناً) على أن يتحسسوه ويتدبروا أمرهم معه، أصلاً وجملة، فيما يتعدى المصالح الساقطة والدعاوى الفارغة والتفاصيل السفيهة. ومع أن اللبنانيين قد غلبوا أنفسهم على أمرهم، قبل أن يغلبهم أحد من غيرهم، فإنهم يبقون طليعة المسؤولين عن هذه المهمة.

خطوط الفصل وخيوط الوصل

حسام عيتاني

تقابل الصاعد تلةَ الدروز في بيروت، من ساحة رشيد كرامي في اتجاه مسجد عائشة بكار، لوحة جدارية تتوسطها قبة الصخرة في القدس وكُتبت حولها عبارة تقول «لا إله إلا الله محمد رسول الله - فَتَحَها عمر وحررها صلاح الدين. . .».

توحي النقاط الثلاث في ختام الجملة الثانية بأن ثمة ما لم يقله كاتب الشعار. وهذا اقتراح تفسير: عمر بن الخطاب وصلاح الدين الأيوبي، والأول هو فاتح القدس والثاني محررها، شخصيتان تحتلان موقعاً بارزاً في تراث الاختلاف والصراع السني-الشيعي. يُسند إلى الأول دور رئيس في منع علي بن أبي طالب، الإمام الأول عند الشيعة، من تولي الخلافة في أعقاب وفاة النبي، حيث سعى عمر إلى تولية أبي بكر الصديق الخلافة، والثانية عند وفاة أبي بكر ومبايعة عمر خليفة له. أما صلاح الدين فقد استأصل شأفة الفاطميين من مصر وكان عدو حلفائهم من جماعة الحشاشين الإسماعيلية.

مركزية شخصيتي عمر وصلاح الدين في الصراع مع الخارج غير الإسلامي، لا تضاهيها سوى مركزية موقعيهما في الصراع الداخلي المذهبي، مع الأخذ في عين الاعتبار أن الدور المسند إلى عمر وفق الرواية التاريخية المعتمدة في التاريخين السني والشيعي، تختلف جذرياً عن تلك المسندة إلى صلاح الدين بسبب التطور الذي طرأ على درجة تبلور الافتراق المذهبي بين السنة والشيعة في

الحقبتين اللتين عاش فيهما كل من عمر وصلاح الدين. فقد تصرف الأول بدوافع محض سياسية، بمعنى إدارة شؤون جماعة المسلمين الناشئة بحسب ما يرتئيه من سلوك يرتكز على معايير هي أقرب إلى المعايير السياسية منها إلى الدينية، في حين أن دوافع صلاح الدين كانت قد اكتست الرداء المذهبي الفقهي والعقيدي، إلى جانب البواعث السياسية الأكيدة. يضاف إلى ذلك، أن التاريخ الشيعي يقلل من أهمية موقع عمر بين صحابة الرسول ومن نجاحاته في الفتوحات ضد الفرس والروم وتداعيات ذلك على مسيرة تأسيس الدولة والخلافة العربية الإسلامية.

لكن مَن رسم اللوحة الجدارية على ذلك الحائط البيروتي، ربما ذهب إلى الإشارة إلى أمر آخر خلاصته أنه برغم الصخب الذي يثيره الناشطون السياسيون في الطائفة الشيعية، وخصوصاً الحزب الملتزم الايديولوجيا الخمينية، عن دورهم المقبل في استعادة القدس وتخليصها من بين أيدي اليهود، وهو ما تصرح عنه شعارات من نوع «يا قدس إننا قادمون» و«زحفاً حتى القدس... حرباً حتى النصر» وسواها مما يتكرر إطلاقه أثناء المسيرات الاحتفالية الحاشدة، فإن الماضي يُسكت الصخب هذا بتقديمه وتبريزه للشخصيتين اللتين تحتلان مواقع خاصة في سلم الحساسيات الشيعية، كفاتحين ومحررين للقدس من «الاحتلالين» البيزنطي والصليبي. العاقبة المنطقية للمقدمة هذه تفترض ألا يحصل تحرير القدس من الاحتلال الإسرائيلي الحالي سوى على يد قائد سني، بالضرورة.

غني عن البيان أن خطاب المنافسة الايديولوجية والسياسية بين السنة والشيعة يهمل النظر في دقائق وتفاصيل المعطى التاريخي الذي أحاط بفتح بيت ايليا، بحسب ما تسمى القدس في المصادر العربية، في عهد عمر بن الخطاب، ويهمل النظر من زاوية تجادل في شرعية أو لا شرعية الاحتلال الصليبي وما سبقه وما أعقبه، وبالتالي، لا مجال هنا لحديث عن شرعية الفتوحات الإسلامية بصفتها استيلاء بالقوة المسلحة على أراضي الغير، على سبيل المثال. كما أن خطاب المنافسة ذاته لا يقيم اعتباراً كبيراً لما سبق احتلال الصليبيين لبيت المقدس وما لحق بتحرير صلاح الدين له، سواء لناحية التمعن في صورة الانقسامات الإسلامية - العربية والنزاعات بين السلاطين والأمراء والخلفاء السلاجقة

والفاطميين والعباسيين وغيرهم، أو لناحية الأحلاف العربية - الصليبية المتحاربة تارة ضد العرب والمسلمين وتارة أخرى ضد الصليبيين. . .الخ، يهتم ذلك الخطاب بوجه واحد من الحقيقة، شأنه شأن كل خطاب ايديولوجي، وهو أن أهل السنة هم من فتحوا القدس ثم حرروها من بعد أن احتلها الصليبيون، من وجهة نظر السنة المنخرطين في المنافسة المذكورة.

المنافسة وفنونها

مع تصاعد المنافسة وانقلابها شأناً يومياً في الحياة اللبنانية العامة، رأى البعض في توجيه الكراهية إلى طرف خارجي، خصوصاً إذا تشارك السنة والشيعة في العداء له، ما يساعد على توحيد الساحة الإسلامية وإعادة وأد الفتنة وتقليص المباراة الايديولوجية المذهبية. وما من سر في أن اليهود يحتلون موقع «العدو المشترك» للسنة والشيعة. فالإمام علي بن أبي طالب هو من فتح حصنهم في خيبر والنبي محمد تحمل أذى اليهود في المدينة. وهاتان واقعتان، إذا أضيفت إليهما سلسلة من الأحاديث النبوية عن سيئات اليهود وخياناتهم وكيف تكون نهايتهم في آخر الدهر على أيدي المسلمين، أمور تنجّي من عبء البحث عن قواسم مشتركة على أساس فقهي أو السعي إلى التخلي عن الروايات التاريخية أو تحويرها حرصاً على مشاعر وحساسية الطرف الآخر. ولكن تبين أن السذاجة لم تكن تنقص أصحاب الجهد الهادف إلى اعتماد اليهود ودولتهم هدفاً ثابتاً في مجال رمي المذهبين الإسلاميين. فقد ظهر أن المسلمين منقسمون حول تحرير فلسطين كما هم منقسمون حول غيرها من المسائل.

وفي بلد لم يشذ يوماً عن كونه ساحة بديهية أو «فطرية» للصراع العربي - الإسرائيلي بكافة تلاوينه ولكل راغب في أن يدلي بدلوه في الصراع هذا، بدا أن هناك درجات ومراتب في المقاومة لا تتوافر إلا لأبناء الطائفة الشيعية الذين حظوا بشرف محاربة إسرائيل وتحمل ضرباتها، وهو ما ولد «مظلومية» سنية تنعى على الشيعة احتكارهم للجهاد ضد إسرائيل ومنعهم أهل السنة والجماعة من الاضطلاع بجهد ملموس في المقاومة المسلحة. لا تحضر المظلومية المذكورة إلا في

خطاب جماعات سلفية ذات مرجعية على صلة بمنظمات الجهاد العالمي، تقدم الاحتكار الشيعي على سبيل الذريعة لتبرير انخراطها في معارك ونزاعات تقع في الرؤية القومية العربية التي ورثها الإسلاميون النضاليون، خارج نطاق «المعارك المشرفة» أو التي قيد لها احتلال الأولوية في جداول أعمالهم.

غير أن النزاع السني - الشيعي اللبناني على الدور في «معركة الأمة»، في تحرير القدس وفلسطين ورمزها الأشهر قبة الصخرة، من الاحتلال الإسرائيلي - اليهودي هذه المرة، يخفي نزاعاً أكثف حضوراً، ساحته السلطة السياسية والسيطرة على المدينة (بيروت) وجانب قد لا يقل أهمية هو الهيمنة الثقافية على جموع المسلمين. وعلى النحو الذي يحضر التاريخ في النزاع الأول، عنصر تحفيز واستقطاب، تحضر الانقسامات الفقهية كعناصر تساهم في تحديد الجماعة وأوجه لُحمتها الداخلية في وجه الآخر، شديد الشبه بالجماعة المتخاصمة.

وإذا كان هناك من حدد أوجه الخلاف السني - الشيعي العام بقضايا أربع هي الإمامة وزواج المتعة والموقف من الصحابة ومسألة الأدعية[1]، فإن هذا الخلاف يبقى في الفضاء الفقهي وتقتصر صلته بالعلاقات السنية -الشيعية بمدى تطور السجال الايديولوجي بين الجانبين. وإذ ينتقل الخلاف هذا إلى مقدمة المشهد على الساحة اللبنانية بعد أحداث العام ٢٠٠٥ الجسام (اغتيال رفيق الحريري والتظاهرتين «المليونيتين» في الثامن من آذار وفي الرابع عشر منه وخروج القوات السورية من لبنان وسوى ذلك من اغتيالات وأعمال تفجير)، وبعدها حرب تموز (يوليو) ٢٠٠٦، فإن مكونه الايديولوجي يظل في الهوامش، فلا ترتفع في المؤسستين الدينيتين السنية والشيعية أصوات تشير إلى المآخذ على عقائد أبناء المذهب الآخر إلا من الهوامش ومن مفتعلي ضجيج وطالبي أدوار لا تبارح دوافعهم دوائر الشبهة والريبة. هذا فيما يظل الخلاف مقيماً في الحيز السياسي أساساً من دون أن تختفي تماماً امتداداته الفقهية.

---

(١) أحمد الكاتب، السنة والشيعة - وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ، الدار العربية للعلوم - «ناشرون»، ٢٠٠٧.

لا ينبغي أن يُفهم من الكلمات السالفة نفيٌ للتباينات الكبيرة بين المذهبين السني والشيعي أو إغماط أهميتها وخطورتها ودورها في تحفيز الاقتتال المذهبي على مدى القرون[٢]، بل يتعين أن يحصر ما يشير إليه الكلام أعلاه أسباب الصراع السني الشيعي في لبنان بوضع الوجه السياسي من الصراع في المقام الأعلى والأشد تأثيراً مقارنة بالوجوه الأخرى التي لا ريب في حضورها. فالسنة والشيعة في لبنان طائفتان من بين طوائف أخرى تشكل المعطى الاجتماعي-السياسي للبلاد. وعلى الرغم من أنهما الطائفتان الأكبر إلا أنهما ليستا الوحيدتين على الساحة السياسية ولا تحتكران أي وجه من أوجه الحياة العامة، سواء الاقتصادية والسياسية والثقافية أو غيرها. وهذا يعتبر افتراقاً كبيراً بل جذرياً عن أوضاع بلدان إسلامية وعربية أخرى تمثل فيها واحدة من الطائفتين أكثرية والثانية أقلية، على النحو القائم في المملكة العربية السعودية أو العراق أو باكستان أو إيران أو البحرين.

وفي كل بلد من البلدان المذكورة تتسم العلاقات الطائفية بالتوتر حيث يشكل الوعي الديموغرافي (إذا جاز التعبير) أي إدراك كل طائفة لحجمها وبالتالي لحدود ما يمكنها أن تأمل به أو أن تسعى من أجله من امتيازات السلطة، أحد العناصر الأساسية في ديناميتها السياسية. فتضطرم مشاعر الظلم والقهر عند الأقلية الشيعية في البحرين والسعودية والباكستان، فيما يشعر السنة في إيران أنهم مواطنون من الدرجة الثانية. وتتداخل المشاعر المذهبية مع غيرها من عناصر الانقسامات الطبقية والثقافية لتحدد مسارات الصراعات السياسية والاجتماعية في تلك البلدان.

الصورة أكثر تعقيداً في لبنان. فالشيعة ظلوا يعتبرون أنفسهم الفئة «المحرومة» من نعيم الدولة قبل الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٩٠) وهو موقف كان يجد ما

---

(٢) لقراءة حديثة في الصراع السني - الشيعي يمكن العودة إلى كتابي جورج طرابيشي، **هرطقات - ٢- عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية**، دار الساقي، ٢٠٠٨، وولي نصر، **صحوة الشيعة**، دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٧.

يعضده ويوازيه في دعاوى «الغبن» التي لم ينفك سنّة لبنان يعبرون عنها معممينها بخطاب كان يشمل مسلمي لبنان بأسرهم. يضاف إلى ذلك أن السنة والشيعة كانوا موضع نظرة مشتركة عند الغلاة من دعاة الكيان اللبناني قوامها اعتبار المسلمين، باستثناء الدروز، مواطنين «طارئين» على الأصالة اللبنانية التي يمثلها في الدرجة الأولى الموارنة والدروز من دون أن يحصل أي من هؤلاء على تفويض سياسي صريح من قبل الطوائف المسيحية والإسلامية الأخرى لتمثيلها في الكيان اللبناني، وهو ما تبين عند إنشاء لبنان الكبير في العام ١٩٢٠ عندما استحال تجاهل الحقائق الديموغرافية الجديدة (حينذاك)، ما دفع السلطة الفرنسية الانتدابية إلى المباشرة بالبحث عن صيغ يكون فيها للمسلمين دور في السياسة اللبنانية من غير الدروز.

وعلى الرغم من الصعود الكبير للشيعة في الحياة اللبنانية العامة منذ ستينات وسبعينات القرن العشرين وتكرُّس هذا الصعود في أعقاب انتهاء الحرب الأهلية، إلا أنهم لم يحظوا في اتفاق الطائف (١٩٨٩) الذي أرسى وقف إطلاق نار مديداً بين الطوائف، على حصة تناسب حجمهم الديموغرافي وما يقولون إنه أعباء تحملوها نيابة عن غيرهم من اللبنانيين في مقاومة إسرائيل ومقارعة احتلالها المديد لأجزاء واسعة من الجنوب اللبناني ذات أكثرية شيعية. يضاف إلى ذلك أن اتفاق الطائف كان هدنة بين المسيحيين والمسلمين ولم يتطرق بالتفصيل إلى تقاسم السلطة داخل كل من المجموعتين الطائفيتين. فهو حين اعتبر أن المناصب الرئيسة في الإدارة والهيئات السياسية يجب أن توزع مناصفة بين المسلمين والمسيحيين، لم يورد في النص كيفية التوزيع هذا بين الشيعة والسنة والدروز في الجانب الإسلامي ولا بين الموارنة والأرثوذكس والكاثوليك في الجانب المسيحي ولا حصص الأقليات من الجانبين (العلويين والسريان والإنجيليين. . .) وإن كان الأمر قد قُضي باجتراح عرف جديد للتوازن بين المعسكرين الطائفيين، يقوم على تقدير حجم الحصص بالتناسب مع أحجام الطوائف. وهذا يحمل بذور شك واختلاف لأن الأرقام غائبة عن فضاءات الطوائف منذ العام ١٩٣٢، تاريخ إجراء آخر إحصاء للسكان تحت إشراف الانتداب الفرنسي.

تطور الأزمة السياسية اللبنانية دفع الشك والريبة هذين إلى مقدمة المشهد الإسلامي. فقد برزت عند القوة الشيعية الأكثر اغتراباً عن الدولة ومؤسساتها، ضرورة حفظ الكيان والدور بعد انسحاب القوات السورية التي كانت هي وملحقاتها الأمنية والسياسية، تتكفل بتوفير الغطاء الداخلي لحزب الله، وتجعله في منأى عن حمل هموم الصراعات اللبنانية والتفرغ لما اختاره لنفسه واختارته الإرادات الإقليمية له من أدوار ومهمات.

بين الكيان والمقاومة

ولعلها كانت لحظة فريدة في التاريخ اللبناني تلك التي سُجِّل فيها توزع المسلمين السنة والشيعة، أو قل الكتل الكبيرة بينهم، على معسكرين متصارعين، غداة اغتيال رفيق الحريري. فقد وجدت الكتلة الأعمق تأثيراً في الطائفة السنية، بين ليلة وضحاها، أنها ما عادت تطيق الإقامة في كنف العروبة النضالية التي وصلت بعد عامين من سقوط بغداد تحت الاحتلال الأميركي إلى إفلاس مدقع ولم تعد تحمل من وعود سوى استمرار التسلط على لبنان بذريعة خوض معارك لا يرى كثير من اللبنانيين من نتائج لها سوى تعميقٍ للنفوذ السوري، وهو ما جعل مقتل الحريري على الشكل الذي حصل فيه، يعادل الإهانة المباشرة لطرف كان يرى أن الاغتيال يتربص بقياداته كل بضعة أعوام من رئيس الوزراء الأسبق رشيد كرامي إلى المفتي السابق الشيخ حسن خالد وبينهما الشيخ صبحي الصالح وغيرهم. وبرغم اختلاف الجهات التي يحمّلها الجمهور السني مسؤولية الاغتيالات هذه، إلا أن ما أصاب رفيق الحريري، شكل طرح السؤال الأقسى على الطائفة السنية: ما حجم المصالح الطائفية (بطبيعة الحال) التي يوفرها البقاء على الولاء للعروبة النضالية بصيغتها البعثية السورية؟ والحال، ان الإجابة لم تكن عسيرة. فجاءت مشاركة الجمهور السني الكثيفة في جنازة رفيق الحريري ومن ثم في التظاهرات التي طالبت بصراحة ووضوح بـ«الحقيقة» الكاملة أي بتسمية المسؤولين عن مصرع الرجل، الذي كانت الاتهامات، وما زالت، موجهة إلى أطراف في الحكم في سوريا بالوقوف وراءه أو بالضلوع فيه.

أهمية هذه اللحظة التاريخية تكمن في أنها سجلت انحياز أشطار كبيرة من السنة اللبنانيين، وجلهم من سنة المدن والحواضر الساحلية، إلى معسكر العروبة المعتدلة التي بات اغتيال الحريري معلماً مهماً من معالم افتراقها الكبير عن العروبة النضالية. ولا مفر هنا من القول إن بين العروبتين اختلافاً مذهبياً ليس يخفى برغم تزيينه بالألوان السياسية والجيو-استراتيجية. موجز الاختلاف هذا يشير إلى أن التحالف السوري- الإيراني «النضالي» و«الممانع»، تغلب عليه أو على قياداته العليا، صفة مذهبية واضحة. الأمر ذاته ينطبق على تحالف «الاعتدال» العربي الذي تقع مراكزه في دول عربية هي قبلة الإسلام السني وكعبته.

الانحياز السني هذا قابله وكافأه آخر شيعي، رفع لواء البقاء في خط المقاومة المتعددة الأوجه، ضد إسرائيل والولايات المتحدة. وإذا كان صحيحاً أن للافتراق السني - الشيعي في لبنان تاريخاً يعود على الأقل إلى سبعينات القرن الماضي، عندما كانت الفصائل الفلسطينية تمثل الذراع المسلح للطائفة السنية ومن ثم في الثمانينات عندما سيطر المسلحون الشيعة والدروز على بيروت، المدينة التي كان السنة يشكلون الجزء الأكبر من سكانها، فإن تلك الحزازات والتوترات، على دموية بعضها، لم تفرز السنة والشيعة إلى معسكرين متصارعين سياسياً على النحو الذي فعله اغتيال الحريري. الدليل موجود في اتفاق الطائف الذي فاوض المسلمون للتوصل إليه كجبهة واحدة ترعاها سوريا.

ومن تجليات الفرز هذا، انضمام التيار السني الأكبر إلى ما بات يعرف بالقوى «السيادية» أي تلك التي تحدد أولويتها السياسية بتعميق استقلال لبنان عن سوريا. وللقوى هذه منظومتها «الثقافية» التي كان الموارنة هم حملتها التقليديين والتي كان للصراع حولها شأن وخطر أثناء الحرب الأهلية. بهذا المعنى، يكون القسم الأوزن من اللبنانيين السنة قد تخلى عن الكثير من «المتاع» الايديولوجي المتراكم عنده من الحقبتين الناصرية والفلسطينية والتحق بقوى «الاعتدال» العربي. وما شعار «لبنان أولاً» الذي أطلق في واحد من مهرجانات إحياء ذكرى اغتيال الحريري على لسان ابنه ووريثه السياسي، سوى تأكيد لا يجب أن تتجاهله

الأبصار والأسماع، عن تحول جدي في الخيارات السياسية عند السنة.

في الجانب الشيعي، ضخمت حرب تموز ٢٠٠٦ المخاوف التي زرعها الانسحاب العسكري والأمني السوري. وساد شعور بين أبناء الطائفة الشيعية بجسامة الأخطار المحدقة. وانتشرت تأويلات لأهداف الحرب الإسرائيلية بأنها لا تقل عن كونها مسعى إسرائيلياً - أميركياً مستنداً إلى تأييد عربي، باقتلاع الشيعة من أرضهم ونفيهم وتهجيرهم إلى مناطق يكونون فيها تحت رقابة ووصاية أهل السنة، لحرمان الطائفة الشيعية من «حقها» في مقاومة إسرائيل. وصبت بعض التصريحات الصادرة عن مسؤولين رسميين في الدول العربية (السنية) في الأيام الأولى للحرب، الماء في طاحونة صناعة التوجس الشيعي.

وبغض النظر عن مدى اقتران تأويل كهذا بدلائل جدية أو صدوره عن أوهام الأقليات دائمة الريبة والخشية في بلد ليس فيه إلا أقليات مذعورة، فإن الطوائف الأخرى لم تعرف السبيل إلى التعامل الهادئ مع تداعيات تلك الحرب بل إنها لم تمتلك البصيرة الكافية لإدراك مدى الصدمة التي مثلتها حرب تموز بالنسبة إلى الشيعة.

ألوان وأصوات مختلفة

والإحاطة بلوحة ترسم عوامل التنافر بين السنة والشيعة في لبنان، تظل ناقصة ما لم يبرز فيها لون آخر مستجد عليها. لقد دخلت الجماعات السلفية الجهادية منذ نهاية التسعينات على الأقل، كمكون في المشهد السني. وإذا كان نشاط هذه الجماعات يتركز في هوامش مناطق الوجود السني وفي النواحي الأفقر بينها، وإذا كانت احتكاكاتها المسلحة قد انحصرت حتى الآن بالقوى الأمنية الرسمية على النحو الذي جرى في منطقة الضنية في شهري كانون الأول (ديسمبر) وكانون الثاني (يناير) ١٩٩٩ و٢٠٠٠، وفي مخيم نهر البارد الفلسطيني بين أيار (مايو) وأيلول (سبتمبر) ٢٠٠٧، فإن ما يتعين الالتفات إليه يقوم في الخلفية الايديولوجية عند الجماعات تلك المشبعة بروح العداء للشيعة كمذهب وعقيدة وجماعة. ومفهوم تماماً أن الجماعات السلفية اللبنانية تقيم علاقات تراوح بين

الاستلهام «الفكري» وبين الروابط التنظيمية مع جهات أقرب منها إلى الأصول والتأثيرات الوهابية، أو ما يسمى تنظيمات الجهاد العالمي. ومع أن الجماعات هذه تعرضت إلى حملات أمنية أثرت تأثيراً كبيراً على نشاطها، إلا أنه سيكون من السذاجة الاعتقاد أنها قد خرجت من المعادلة السنية الداخلية نظراً إلى بقاء العوامل التي أفرزتها، في المقام الأول، على قيد الحياة. هذا الانحسار إلى جانب استمرار الجدال الداخلي في صفوف ناشطي الجماعات حول الموقف من الشيعة ومن المقاومة ضد إسرائيل، إلى جانب الضوابط العديدة التي تحد من انفلاش هذه الظاهرة على طول الساحة السنية اللبنانية وعرضها، من الأمور التي حالت دون أداء التنظيمات السلفية القليلة العدد ولكن الجيدة التنظيم والتمويل، بحسب ما تبين من تجربة الحرب الصغيرة في نهر البارد، بعيداً عن التأثير في مجال الخلاف السني - الشيعي.

لكن ينبغي التمعن هنا في النظر إلى ما يشكله انتشار الفكر السلفي والهيئات التي تتخذ منه قاعدة لنشاطها السياسي، من ضغط على التيارات الرئيسة في الطائفة السنية. وطروحات السلفيين - الجهاديين اللبنانيين لا تقتصر على موضوع الخلاف الفقهي المذهبي مع الشيعة، بل إن قسماً رئيساً منها يتناول بناء الزعامة السنية وآليات إدارة شؤون الطائفة ومؤسساتها. والسمة الغالبة في الطروحات تلك، سلبية، بداهة، وحافلة بالاتهامات المتنوعة، مما يرفع من مستوى الإحراج عند القيادات السنية أمام جمهور يزداد تدهور وضعه الاجتماعي -المعيشي كانعكاس مباشر لاستمرار الأزمة السياسية والاقتصادية اللبنانية، وما يعنيه ذلك من اتساع يكاد يكون آلياً في جمهور الجماعات السلفية ذات الخطاب المباشر والواضح إلى حدود الاختزال والتبسيط مقابل رطانة الزعامات التقليدية القريبة من السفسطة والغارقة في المفردات السياسوية اللبنانية.

وفي ما يعنينا هنا، فإن الضغط الإسلامي المتشدد على أجنحة الطائفة السنية، يدفع صدرها إلى المزيد من الحذر حيال المطالب التي تعبر عنها الأحزاب والحركات الشيعية. فيصبح مطلب «المشاركة» الشيعي المرفوع بإلحاح منذ نهاية حرب تموز، مسألة سنية داخلية، حيث ستبدو الاستجابة لها حافزاً

لتصعيد الاعتراض السلفي على الزعامات الحالية تحت غطاء تسليم بعض من حصة أهل السنة إلى الطائفة الشيعية. ومع أن القوى الأكثر تشدداً بين السنة لا تفصل في بحث موضوع من طينة تقاسم الحصص بين الطوائف في النظام اللبناني، إلا أنه يقدم لها مادة لإظهار ميوعة الزعامة السنية التقليدية وخنوعها.

الرد على الاتهامات هذه والتعويض على ما يطفو إلى سطح الأحداث المرئية من ميوعة، جاء في إنشاء شبكات أمان اجتماعية وصحية وتمويل عدد من المشاريع خصوصاً في منطقة الشمال التي تعتبر، في آن، خزان التيارات الإسلامية المتشددة والتيار المتزعم للطائفة السنية. وخلافاً للجماعات المتشددة السلفية، لم تنجح القيادات السنية التي أدت أدواراً في أعوام الحرب الأهلية وتلك التي أعقبتها مباشرة، في رسم أي خط متميز لها بين خطي تيار المستقبل والمعارضة التي يقودها حزب الله. وظلت أقرب إلى النشاط الاعتراضي على ما تقول إنه خيارات يدفع تيار المستقبل سنة لبنان إليها وهي تخالف ما عهده هؤلاء من انتماء إلى العروبة وتراثها.

يأتي الصوت الشيعي الآخر، بمعنى الافتراق عن التيار الرئيس السائد، من منبت مختلف تماماً. وفيما يبدو الصوت السني الأعلى هو الصوت المنادي بالمزيد من الانخراط في الدولة والتسليم بدورها (في المجال السياسي والأمني حصراً طالما المجالات الأخرى من اقتصادية واجتماعية ما زالت في منأى عن التداول اللبناني العام)، يبدو الصوت الشيعي الأقوى هو التيار المشكك، على أبسط تقدير، في الدولة والمنصرف إلى الاهتمام بشؤون تبدو، في نظر الآخرين، احتلالاً مباشراً لما يفترض أن يكون حيزاً مخصصاً للدولة. التعبير الأوضح عن ذلك ما أثاره سلاح حزب الله من جدال لم يتوقف منذ ثلاثة أعوام ونيف.

عليه، لا يكون مستغرباً أن يكون الصوت الشيعي الآخر، هو صوت الدعوة إلى البقاء في إطار الدولة اللبنانية برغم كل عوراتها ونقائصها. وفي سلوك أقرب إلى «التقية» الشهيرة أو إلى تفادي أنواء عاصفة عاتية، يسلك أصحاب الدعوة تلك سلوكاً مهادناً بل متناغماً مع مطالب حزب الله. ولعلها من المظاهر الغنية

بالإيحاءات أن يكون الجمهور الأشد حماساً والأسرع إلى المشاركة في أعمال الشغب التي تشهدها شوارع العاصمة بيروت بين السنة والشيعة أو بين قوى الثامن من آذار والرابع عشر منه، هو الجمهور الذي تقول قيادته السياسية إنها متمسكة بخيار الدولة، عنينا جمهور حركة «أمل».

غير أن بين حماسة النزول إلى الشارع واقتران سلوك رئيس حركة «أمل» ورئيس مجلس النواب بقدر من الهدوء والتروي، تقيم الفجوة التي طالما فصلت بين جمهور أقرب إلى الفطرة والعفوية في الاستجابة إلى نداء الجماعة، وبين من يقول بإدارة شؤون الجماعة تلك إدارة سياسية، أي بين التصور الأهلي المحض للعلاقة بين الطوائف وبين تصور يحاول أن يرتقي إلى مستوى «وطني» من العلاقة ذاتها.

علامات الخطر والابتهاج

وفي عودة من المشهد السياسي - الأهلي، إلى مشهد المدينة وجدارياتها، يبدو أن وظيفةً تناط برفع لوحات جدارية وصور عملاقة في شوارع بيروت وغيرها من المدن والمناطق اللبنانية، مثل تلك الحاملة لرسم قبة الصخرة. إنها تحدد هوية الفئة المسيطرة أو صاحبة الغلبة البشرية والسياسية و«الأمنية» على هذه المنطقة أو تلك. وتكاد الصور المنتشرة عند مداخل الشوارع تعلن بوضوح لا يلابسه خطأ، أن المرء إذا مرّ تحت صورة معلقة في شارع، فإن في ذلك ما يكفي لتبليغه بدخوله في «حمى» عشيرة صاحب الصورة ووجب عليه التصرف تصرف الضيف إذا كانت طائفته لا تلائم الانتماء السائد في الحمى المذكور، على غرار ما يتعين أن يسلكه كل غريب في أرض عشائر لا حرب معلنة بينها وبين قوم السائر الغريب.

وحال بيروت بعد العام ٢٠٠٥، تذكار مجسم للانقسام الأهلي في لبنان. فإلى جانب خطوط التماس التقليدية أي تلك التي كانت تقسم بيروت شطرين، مسلماً ومسيحياً أثناء الحرب الأهلية السابقة، نشأت خطوط تماس جديدة فرضتها حقائق التمركز المذهبي السني والشيعي، المتفاوت بين شارع وآخر وحي وآخر.

وبين الأحياء الصافية والأحياء المقفلة لمصلحة هذا الطرف أو ذاك، توجد أحياء مختلطة وأخرى توجد فيها «أقليات كبيرة» من أبناء المذهب الآخر. وبينما ينبه الوجود الدائم لآليات الجيش اللبناني إلى نقاط الاحتكاك المستجدة، تعلن الصور واللوحات الجدارية علو كعب هذا الزعيم أو ذاك وإشرافه على أمور سكان الحي، سواء من المذهب الذي ينتمي إليه أو من المذاهب والطوائف الأخرى إذا قرروا البقاء في منازلهم راضين بنفوذ أنصاره أو ناقمين عليه، من دون أن يكون في أيديهم حيلة ولا ملاذ لهم في معاقل بني مذهبهم.

ويفقد من قرر البقاء «أقلية» بين غير قومه حقه في التعبير عن فرحته وابتهاجه عند ظهور زعيم حزبه أو تياره أو طائفته على شاشات التلفزة. فإطلاق النار الذي يعلن بواسطته مسلحو الطوائف والقوى السياسية بدء خطاب أو مقابلة زعيمهم على أي من المحطات التلفزيونية، هو حق محصور للجهة المسيطرة على حي أو منطقة بعينها، أو لمن يقع في موقع بارز من التحالف الذي ينتمي إليه المسيطرون. وقد دشن هذا التقليد انتخاب رئيس مجلس النواب في العام ٢٠٠٥ حيث سقط عدد من القتلى والجرحى برصاص المحتفلين الطائش، ولم يجد أنصار حزب الله بأساً في اتباع هذه القاعدة لدى ظهور الأمين العام لحزبهم، وبعد ذلك تم تعميم فوائد هذه الظاهرة الأصيلة في التراث المشرقي والعربي، على الزعماء الآخرين الذين ارتاب أنصارهم، على ما يبدو، من أن يُفسر امتناعهم عن إطلاق النار الابتهاجي كدليل ضعف أو افتقار إلى السلاح، وهو كما بات معلوماً، «زينة الرجال».

وترسم طلقات النار الاحتفالية (حتى الآن) خطوط التماس الجديدة بين المناطق في قلب بيروت. فيمتد الوجود الشيعي الكثيف في العاصمة من تخوم معقل حزب الله وحركة أمل في الضاحية الجنوبية في صبرا امتداداً غير متصل شمالاً إلى أحياء بربور واللجا والخندق الغميق وزقاق البلاط وصولاً إلى مخيم الاعتصام في ساحة رياض الصلح. في حين تبدو أحياء كرأس النبع ومار الياس والمزرعة التي تقطع التواصل بين المناطق الشيعية، كمناطق توتر دائم في انتظار الآتي. ويحف بالأحياء الشيعية ويطوقها من الغرب شوارع تبدو تحت سيطرة

السنة والدروز، في حين تبدو التخوم الشرقية أقرب إلى سيطرة القوات اللبنانية منها إلى سيطرة أنصار العماد ميشال عون.

* * *

والحق، أن تكاثر عوامل الاختلاف بين السنة والشيعة في الأعوام القليلة الماضية، أو بالأحرى خروجها إلى العلن واحتلالها صدارة الأحداث واتخاذها أبعاداً ملموسة سكانية واجتماعية تعضدها عملية اختراع للشعارات والتقاليد وعناصر التميز الأخرى، ليس مما ينفرد به لبنان في عصر عادت إليه سياسات الهوية والتمايز على أسس عرقية وثقافية، بل إن لبنان صاحب التراث الغني بالانقسامات من الأصناف المذكورة، لا يني يطور عوامل الاختلاف هذا طرداً مع تغير الفئات التي تحتل الصدارة فيه والتي تتحمل تأثيراته وتضخ الزخم إلى تفاعلاته. وإذا كان سنة لبنان وشيعته اليوم هما الفئتين الأبرز في الصراع السياسي هذا، إلا أنهما لم تعلنا بعد ومن دون مواربة أي مشروع يقوم على إلغاء الآخر ونفيه أو «تطهير» مناطقه «عرقياً» باتباع نماذج سادت في البلقان أو في لبنان ذاته في صراعات سابقة. وفي هذا بعض من طمأنينة لم يحرص على بقاء لبنان كياناً مستقلاً متعدد الهويات والقابل للحياة بفضل أو بالرغم من تعددها.

لكن، وفي الوقت ذاته، يوحي توازن القوى وانقسامها على نفسها وضد بعضها البعض بأن النظام السياسي المحتضن للكيان هذا بات موضع شكوك عميقة في قدرته على تجديد نفسه وربما على تحديدها.

الطائفية والسياسة في سوريا

ياسين الحاج صالح

تكونت سوريا إثر الحرب العالمية الثانية لتكون «دولة ما تبقّى»[1]، بعد أن كان لبنان تمايز عنها واستقل نهائياً في دولة «لبنان الكبير» في عام ١٩٢٠، وبعد قيام انتداب بريطاني في كل من فلسطين والأردن. يمتزج في التجربة المكونة للبلد انفصال عن الامبراطورية العثمانية، واحتلال من قبل قوة غربية هي فرنسا، وقطع صنعي لدارات اقتصادية واجتماعية وبشرية عريقة. لقد فصلت حلب مثلاً عن مجالها التجاري والاقتصادي في الأناضول والموصل وعن مينائها الطبيعي اسكندرون[2]. وكانت حيفا ميناء دمشق أكثر من بيروت وتجارتها أكثر مع فلسطين والحجاز[3]. وهكذا كان على البلد ذي القطبين أن يطور تفاعلات داخلية تفوق تفاعلاته مع محيطه، الأمر الذي لم يكن ميسوراً، واستمرت التجاذبات الدمشقية الحلبية حتى الوحدة السورية المصرية عام ١٩٥٨، وتمفصلت بين الاستقلال في ١٩٤٦ والوحدة مع وقائع «الصراع على سورية»[4].

---

(١) غسان سلامة: **الدولة والمجتمع في المشرق العربي**، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧؛ ص ٥٩.

(٢) فيليب خوري: **سورية والانتداب الفرنسي، سياسة القومية العربية ١٩٢٠- ١٩٤٥**، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٧؛ ص ٣٨، و١٣٤-١٣٥.

(٣) خوري، المصدر نفسه، ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٤) يراجع كتاب باتريك سيل: **الصراع على سورية، دراسة للسياسة العربية ١٩٤٥-١٩٥٨**، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة، الطبعة الأولى، دار الكلمة، بيروت، ١٩٨٠.

ومن وجهة نظر اجتماعية دينية كانت سوريا تشبه المشرق الشامي العراقي، «الهلال الخصيب»، في كون سكانها متعددين دينياً وإثنياً ومذهبياً[٥]. وبينما توزع المسلمون السنيون والمسيحيون على مناطق متعددة من البلد، فإن الأقليات المذهبية الإسلامية الرئيسية الثلاث، العلويين والدروز والاسماعيليين، كانت أكثر تركزاً في أنحاء جغرافية بعينها. ولن يقيم متحدرون من هذه الجماعات المذهبية في المدن التي كانت حكراً لسنيين (مهيمنين) ومسيحيين (قدماء الاستقرار في المدى)، حتى النصف الثاني من القرن العشرين، وبصورة أخص بعد الحكم البعثي عام ١٩٦٣.

ولم تكن وحدة سوريا الحالية بعد تقسيمها ثم توحيدها ثم تقسيمها ثم توحيدها ثم الدفع نحو تقسيمها مرة ثالثة أيام الفرنسيين[٦]، لم تكن شيئاً بديهياً خلافاً لما توحي به الإيديولوجية الوطنية اليوم. لقد كان ثمة تيارات «انفصالية» أو استقلالية في «الدول» التي أقامها الفرنسيون، بالخصوص التي أقيمت على أساس طائفي[٧]. بالمقابل لم يكن استقلال لبنان عن سوريا، بحدوده الحالية على الأقل، شيئاً بديهياً. بل لعل توحيد سوريا الحالية عام ١٩٢٢ (كانت مقسمة لأربعة كيانات: دمشق وحلب وبلاد العلويين ودولة الدروز) وعام ١٩٣٦ (كانت

(٥) أستخدم كلمات ديني ومذهبي وإثني بدلالاتها الاسمية الشائعة، فالهويات الدينية تخص المسلمين والمسيحيين واليهود واليزيديين، والهويات المذهبية تخص السنيين والعلويين والدروز والشيعة والاسماعيليين، ومن حيث المبدأ أيضاً «الطوائف» المسيحية المختلفة التي لا نتطرق إلى تمايزاتها هنا لأن هذه التمايزات فاقدة اليوم لأية قيمة عامة وسياسية، أما الإثنيات فتنطبق على العرب والأكراد والأرمن والشركس ومن في حكمهم.

(٦) يراجع كتاب محمد هواش: عن العلويين ودولتهم المستقلة، الطبعة الأولى، الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، الدار البيضاء، ١٩٩٧؛ ص ١٦٢. وهواش هو الضابط العلوي الوحيد الذي سرح من الجيش حين استولى البعثيون على السلطة عام ١٩٦٣، وهو ينحدر من أسرة علوية «أرستقراطية»، وكان يعيش في فرنسا حتى وفاته عام ٢٠٠٧. ونقطة الضعف المنهجية الأساسية في كتابه اعتماده الحصري تقريباً على وثائق وزارة الخارجية الفرنسية أيام الانتداب.

(٧) يراجع كتاب هواش نفسه. المؤلف اعتذاريّ دون وجود ما يسوغ ذلك. فسورية بلد متكون حديثاً، وليس إلا طبيعياً أن تنزع أقاليم أو جماعات مذهبية أو دينية إلى الاستقلال بنفسها. أما من يقرأون التاريخ لبناء مضابط اتهامية فيسقطون على الماضي أهواء وإيديولوجيات الحاضر، وقد يتسببون في كوارث سياسية.

مكونة من دولة علوية ودولة درزية ودولة سورية تجمع حلب ودمشق) كان ثمناً لتقبل استقلال لبنان(٨) من قبل النخبة الوطنية السورية التي قاومت الفرنسيين وفاوضتهم تحت راية العروبة والوحدة السورية. وكانت إعادة ربط «دولة الدروز» بسوريا في نهاية عام ١٩٣٦ موجهة ضد احتمالات انضمامها إلى إمارة شرق الأردن الهاشمية التي أقامها الانكليز عام ١٩٢٢(٩)، فضلاً عن أن التيارات الوحدوية كانت أوسع عموماً من التيارات الانفصالية، وإن كانت الحدود بينهما مائعة، وإن كان يحصل أن يتحول البعض من هذا التيار إلى نقيضه(١٠).

القصد أن سوريا بنيت منذ اقل من قرن من صلصال شبه سائل، وفي ظروف تاريخية عالية الحركية. إدراك ذلك لازم اليوم للقول إن وحدة البلاد وبناء وطنية سورية عابرة للطوائف ومتعالية عليها رهان يتعين الفوز فيه مرة تلو المرة. وهو لازم أيضاً من أجل الاضطلاع جدياً بـ«اصطناع» سوريا، والعمل على صنعها دولة حديثة تضمن مساواة مواطنيها وازدهارهم. هزال الوعي التاريخي، بالمقابل، في صفوف النخب السياسية والثقافية السورية يصنع مزيجاً غير مناسب بين اعتبار الوحدة الوطنية معطى طبيعياً لا إشكال فيه وبين تعريضه برعونة للمخاطر في السياسات العملية.

ولا بأس هنا بتقديم لمحة عن التكوين الاجتماعي الثقافي للمجتمع السوري: فالعلويون الذين يشكلون ما بين ١٠ و١٢ بالمئة من السكان(١١)،

---

(٨) محمد هواش: تكون جمهورية، سورية والانتداب، الطبعة الأولى، مكتبة السائح، طرابلس لبنان، ٢٠٠٥،، ص ١٢٣.

(٩) هواش، المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(١٠) هواش، المصدر نفسه. وأبرز مثال هو تحولات الشاعر المعروف بدوي الجبل (من منبت علوي) الذي كان «انفصالياً» نشطاً قبل أن يمسي وحدوياً سورياً نشطاً، ص ٢٤٤ و٢٤٧ من أجل الوجه الانفصالي، و٣٤٤ من أجل الوجه الوحدوي. بخصوص بدوي الجبل يراجع أيضاً محمد جمال باروت (تقديم وتحقيق): شعاع قبل الفجر، مذكرات أحمد نهاد السياف، إصدار خاص، ٢٠٠٥، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(١١) يقدر خوري نسبة المسلمين السنيين بعد الحرب العالمية الأولى بـ ٦٩٪ من السكان، والمسلمين غير السنيين (علويين واسماعيليين ودروز وشيعة) بـ ١٦٪، والمسيحيين بـ ١٤٪، وبضعة آلاف من اليهود. نفسه، ص ٣٧. أما هانز غونتر لوبماير فيعطي النسب التالية: السنيون ٧٠٪ =

يقيمون أساساً في منطقة الجبال الساحلية التي كانت تسمى أيضاً جبال العلويين غرب البلاد، وبدرجة أقل حول سهل الغاب شرق سلسلة الجبال هذه، وأعداد أقل أيضاً حول مدينتي حمص وحماة. بيد أن نسبة عالية من العلويين تقيم في المدن اليوم، بالخصوص في دمشق العاصمة وفي اللاذقية الساحلية التي باتوا يشكلون اليوم أكثرية سكانها المطلقة، وفي طرطوس الساحلية أيضاً، وكذلك حمص وسط البلاد. أما الدروز، قرابة ٣ بالمئة من السكان، فيتركزون جنوب البلاد في جبل الدروز الذي سمي زمن الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥- ١٩٢٧) جبل العرب، واليوم في دمشق أيضاً. بينما يقيم الاسماعيليون (نحوا ١ بالمئة) في بلدة السلمية وسط البلاد ومنطقتي مصياف والقدموس غربها.

والمجموعات الثلاث عربية اللغة، نبتت مذاهبها على الجذع الحضاري الإسلامي، لكنها متمايزة إلى حد متفاوت عن صيغتي الإسلام المتنافستين على الشرعية، السنية والشيعية. وثلاثتها متفرعة أصلاً عن التيار الأخير. وعقائد الثلاث «باطنية»، محجوبة عن جمهور غير المنتمين إليها، بل وعن عامة جمهور كل منها. يحتفظ بها رجال دين حريصون، ويُنسّبون إليها الرجال فقط بعد التزامهم بالكتمان[١٢].

وكانت الهيمنة السياسية والاقتصادية والدينية تدين لمسلمين سنة، منحدرين من أصول عربية وتركية وكردية وشركسية، وتشكل المجموعة السنية قرابة ثلثي سكان البلاد. والأكراد المعنيون هنا مستعربون إلى حد كبير ويقيمون في دمشق،

= والمسيحيون ١٣٪ والعلويون ١٢٪ والدروز ٣٪ والاسماعيليون ١٪، ناسباً معلوماته إلى مصادر حديثة نسبياً في السبعينات والثمانينات، منها إليزابث بيكار وعضيد داويشة وحنا بطاطو... كتابه: المعارضة والمقاومة في سورية. والكتاب مترجم إلى العربية إلا أنه غير منشور لأسباب غير معروفة، واسم المترجم غير معلن. وأخيراً يعطي فاندام نسباً مقاربة: ٦٨,٧٪ سنيون، و١١,٥٪ علويون، و٣٪ دروز، و١,٥٪ اسماعيليون، و١٤,١٪ مسيحيون؛ نيكولاوس فاندام: الصراع على السلطة في سورية، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى المعتمدة في اللغة العربية، ٢٠٠٦، ص ١٦.

(١٢) Hanna Batatu, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, Princeton university press, 1999, p15.

وبدرجة أقل في حماة وحلب. أما أكراد الأرياف فقد كان وعيهم القومي ينمو منذ أيام الانتداب الفرنسي وفي مرحلة الاستقلال، وبالخصوص في العهد البعثي الذي يقوم على أسس قومية عربية مذهبية. وعامل الشراكة المذهبية بين الأكراد (٨- ١٠ بالمئة من السكان) والمسلمين السنيين العرب لا يكاد يكون له تأثير على سلوكهم وتفكيرهم العام.

وكان للمسيحيين الذين انحدر وزنهم من نحو ١٤ بالمئة بعد الحرب العالمية الأولى إلى ما دون ١٠ بالمئة حالياً[١٣] (بسبب الهجرة، والتحول نحو أسرة أصغر عدداً قبل مواطنيهم المسلمين) وزن اقتصادي وثقافي مهم. معلوم أن أحوالهم الصحية والتعليمية والاقتصادية أخذت تتحسن منذ أيام عصر التنظيمات العثماني. وكان بين المسيحيين أعيان وملاك أراض كبار، بينما كان الفقر المدقع نادراً في أوساطهم. ولعل انخفاض عتبة تماهي المسيحيين مع أنماط الحياة والسلوك الغربية، المسيحية بصورة ما، قد أتاح لهم فرص تعلم وتقدم اجتماعي وثقافي أكبر من المسلمين بصورة عامة.

وحتى استقلالها عام ١٩٤٦ كان في سوريا أقلية يهودية مهمة[١٤]. وكان عزرا أزرق من حلب ممثلاً لها في البرلمان السوري الذي انتخب عام ١٩٤٣[١٥]، بينما كان يوسف لينيادو الذي انتخب للمؤتمر السوري عام ١٩١٩[١٦] من أعيان دمشق وانتخب للمجلس النيابي ممثلاً لـ«الإسرائيليين» عام

---

(١٣) خوري، **سورية والانتداب الفرنسي**، سبق ذكره، ص ٣٧.

(١٤) كان في دمشق وحدها نحو ٥٠٠٠ من اليهود حسب يوسف الحكيم، **سورية والعهد الفيصلي**، الطبعة الثالثة، دار النهار، بيروت، ١٩٨٦، ص ٨٥. وقتها كان سكان سورية كلها نحو مليونين. ويعطي جوردون توري رقم ٣٥ ألف يهودي في سورية حتى عام ١٩٥٦، في كتابه السياسة السورية والعسكريون، ١٩٤٥-١٩٥٨، ترجمة محمود فلاحة، الطبعة الثانية، دار الجماهير، ١٩٦٩؛ ص ٢٠. وقتها كان سكان سورية دون أربعة ملايين نسمة.

(١٥) هواش، ضمن جدول بأسماء أعضاء برلمان ١٩٤٣ في نهاية كتابه «**تكون جمهورية...**»، ص ٣٩٦. وقد انتخب أزرق على لائحة سعد الله الجابري، أحد أركان الكتلة الوطنية ورئيس وزراء سورية ورئيس برلمانها في الأيام الأخيرة من الانتداب الفرنسي.

(١٦) الحكيم، سورية والعهد الفيصلي، ص ٩٥.

١٩٣٦[١٧]، وكان على صلة بمراتب الحكم العليا في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين. وكان اليهود موزعين على مناطق متعددة من البلد، دمشق وحلب والجزيرة. . .، لكنهم متركزون في كل منها بحي أو أحياء خاصة. وهو، على أية حال، ينطبق على المسيحيين أيضاً.

هذا فضلاً عن مجموعات صغرى مثل الشيعة الإثني عشريين، نحو نصف بالمئة من السكان، والإيزيديين (بين ١٥ و٧٠ ألفاً)[١٨].

وما من سبب اليوم لافتراض تغير درامي في النسب المذكورة، اللهم إلا تراجع نسبة المسيحيين[١٩].

الخبرة العلوية الموروثة

لا ريب أن العلويين هم الجماعة المذهبية التي كانت تحتل موقعاً نسبياً، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، أدنى من غيرها في سوريا الحديثة حتى عام ١٩٦٣. يكاد يصح الكلام على طائفة - طبقة هنا. كان اضطهاد قديم من أيام السلاجقة ثم العثمانيين قد أزاحهم إلى جبال منيعة، لكنها فقيرة. وقد تحسنت أحوال الجمهور العلوي في ظل الانتداب الفرنسي الذي انحاز إلى الجماعات الأقلية ككل، ووجد كثيرون من شباب العلويين فرصة في «جيش المشرق» الفرنسي. بل إن تسميتهم بالعلويين ظهرت في ذلك الوقت بعدما كانوا يسمون أنفسهم ويسمون من قبل غيرهم بالنصيرية.

ويرى محمد هواش أن العلويين أخذوا يعون كيانهم وذاتيتهم أيام أقام لهم

---

(١٧) انظر كتاب نور المضيء المرشد: **لمحات حول المرشدية: ذكريات وشهادات ووثائق**، الطبعة الثانية، مطبعة كركي (حقوق الطبع للمؤلف)، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٥٩.

(١٨) حسب كتيب إلكتروني من إعداد عمار قربي، صادر عن المنظمة الوطنية لحقوق الإنسان في سورية، بعنوان: **الديانة الإيزيدية**، ص ٢٠.

(١٩) قدر كتاب صدر حديثاً بالفرنسية بعنوان «**سوريا حاضراً، ظلال مجتمع في المرآة**»، وعرض له وضاح شرارة في ملحق «نوافذ» لجريدة «المستقبل» اللبنانية (٩/ ١٢/ ٢٠٠٧) نسبة المسحيين بـ ٥٪ فقط. أورد عرض شرارة المعطيات التالية عن الكتاب: دار سندباد، أكت سود، ٢٠٠٧، باريس. والكتاب بإشراف بودوان دوبريه، وزهير غزال، ويوسف كرباج، ومحمد الدبيّات.

الفرنسيون دولة[20]. فقبل أقل من ٩٠ عاماً أخذت جماعات قروية مبعثرة ومهمشة ومفقرة تخرج من خمولها الريفي وتنشط سياسياً ويتكون لها رأي في مصيرها. هنا، وبفعل نشاط نخب من أعيان أو رجال دين، أخذ العلويون يتكونون كطائفة، أي كفاعل سياسي محتمل. بهذا المعنى لعبت الطائفية في صفوفهم دوراً إيجابياً، أو كانت قوة «تقدمية»، بدرجة تقارن بصعود الموارنة في لبنان أيام عصر التنظيمات العثماني[21]. ولعل مثل ذلك ينطبق على جماعات مذهبية أخرى، الدروز بخاصة، في فترة ما بعد انهيار السلطنة العثمانية، وبينما كانت سوريا حديثة الولادة وضعيفة الشخصية.

كان عدد الأعيان العلويين قليلاً وملكياتهم متواضعة نسبياً. وأكثر الفلاحين والعمال الزراعيين العلويين يعملون في قرى يملكها ملاك سنيون أو مسيحيون. وهذا خلاف ما هو الحال عند الدروز مثلاً الذين كان فلاحوهم يعملون في أراض يملكها دروز[22]. وحتى أربعينات القرن العشرين كان الفقر المدقع يدفع أسراً علوية إلى دفع بناتها وهن في سن باكرة للاشتغال كخادمات عند ميسورين في المدن، ما يعرضهن إلى أشكال مختلفة من الاستغلال، بما فيه الجنسي[23].

---

(٢٠) هواش، **تكون جمهورية. . .**، ص ٢٣٠. وعن العلويين ودولتهم المستقلة، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢١) أسامة مقدسي، **ثقافة الطائفية، الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ترجمة: ثائر ديب، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٥؛ ص ٢٧٠، ٢٨٠؛ ومقالته «فهم الطائفية» في مجلة الآداب البيروتية، نيسان (ابريل) ٢٠٠٧، ص ٥٥-٥٩؛ ومقالة كاتب هذه السطور: «صناعة الطوائف: الطائفية بوصفها استراتيجية سيطرة سياسية»، الآداب، كانون الثاني (يناير) وشباط (فبراير) ٢٠٠٧، ص ٣٨-٤٤.

(٢٢) خوري، **سورية والانتداب الفرنسي. . .**، ص ٥٢١. وبهذا العامل يفسر المؤلف كون معارضة الدروز للوحدة السورية أدنى من معارضة العلويين.

(٢٣) يشار إليه في كتاب لوبماير، نفسه، الفقرة «وجها المعجزة الاقتصادية السورية» من القسم الأول، وكذلك الفقرة المعنونة: «هل كانت ثورة البعث اشتراكية أم أنها معادية للسنة وسكان المدن»، في القسم الثاني من الكتاب، وكذلك عند Thorsten Schiotz Worren: Fear and Resistance, The Construction of Alawi Identity in Syria. Dept of Sociology and Human Geography, University of Oslo, 2007, p 58. وقد بنى المؤلف النرويجي دراسته على تقصّ ميداني قام به في المنطقة الساحلية في سورية في عامي ٢٠٠٥ و٢٠٠٦. وينسب إلى مجيب =

وتشكل هذه الواقعة بالذات عنصراً معيارياً في سردية المظلومية العلوية التي برزت في العهد البعثي، وتساق اليوم كنوع من التسويغ للموقع الامتيازي لعلويين في النظام، وكعلامة على المستقبل المحتمل للعلويين إن زال النظام.

عانى العلويون من تمييز مركب: ١- بوصفهم فلاحين فقراء أو عمالاً زراعيين؛ ٢- ولكونهم أبناء جبال وأرياف مزدرين في المدينة، وكانت هذه محافظة وتعامل أريافها بما يقارب التميز العنصري؛ و٣- بوصفهم طبعاً من أتباع مذهب مختلف عن الأكثرية السنية التي لم تجد صعوبة في أي يوم في التماهي بالدولة والأمة والمدينة والإسلام[٢٤].

ولم تظهر النخبة الاستقلالية الوعيَ الوطني الحديث المنتظر منها، ولم تطور خطة لتجاوز ميراث قديم كان العلوي والدرزي والاسماعيلي فيه خارج «الأمة». وبينما حرصت على تمثيل المسيحيين دوماً في الوزارات الاستقلالية، لم يكن في أي من الحكومات بين عامي ١٩٤٣ و١٩٤٩ أي وزير علوي أو درزي[٢٥]. بل ينسب إلى الرئيس شكري القوتلي رد في عام ١٩٤٥ على مفوض بريطاني كلّمه في شأن تمثيل العلويين بالقول إنه «إلى أن يتوقف الفرنسيون عن الدسائس في جبال العلويين، فلا يمكن [له] أن يفعل الكثير من أجلهم»[٢٦]. وهذا منطق مقلوب وقصير النظر. إذ يفترض أن «يفعل الكثير من أجلهم» لضرب قدرة الفرنسيين على الدس.

= المرشد أنه نهى عن تأجير البنات خادمات، فكان له الفضل في «تخليصنا من مثل هذه العادات السيئة» حسب أخيه نور المضيء»، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٢٤) مذكراته التي حققها وقدم لها محمد جمال باروت، يقول أحمد نهاد السياف الذي كان رئيساً لمؤسسة الريجي في اللاذقية وقت استقلال سورية عام ١٩٤٦: «فعامة الناس بالمدينة تنظر بحذر وريبة إلى الجبل [جبل العلويين] وكأنه غابة غيلان، إنسانه قذر يمثل الخيانة والعمالة والإلحاد»، أي أنه يمتزج في حكم «المدينة» على العلويين استعلاء مديني ضد ريفي، ووطني ضد عميل أو خائن محتمل، وديني صحيح ضد ملحد أو كافر. انظر: شعاع قبل الفجر، مذكور سابقاً، ص ١٥١.

(٢٥) باروت، **شعاع قبل الفجر**، نفسه، ص ٢٦٦ و٢٧٤.

(٢٦) باروت، نفسه، ص ٢٧٥.

ويبدو أن الطريقة العنيفة في التعامل مع قضية سلمان المرشد في الأيام الأولى لاستقلال سوريا، ثم إعدامه، كان الغرض منها ترسيخ هيبة حكومة سعد الله الجابري في أيام الاستقلال الباكرة وتحذير الدروز وزعماء البدو والمعارضين(٢٧).

يفسر هذا الشرط إقبالاً واسعاً على تأييد الانقلاب البعثي عام ١٩٦٣ الذي حقق ثورة اجتماعية حقيقية في أوضاعهم وأوضاع الأرياف بصورة عامة. كان الحكم البعثي، بالخصوص بعد عام ١٩٦٦، ثورة الريف والفلاحين لإصلاح أوضاعهم الاجتماعية وإدماجهم في الحياة السياسية التي كانت مقصورة على أعيان من أصول سنية و، بعض الشيء، مسيحية. وبالفعل حصل تحسن سريع في الأوضاع الصحية (كان جرى في خمسينات القرن تجفيف سهل الغاب الخصب الذي كان قبل مستودعاً للملاريا، ومعظم المنتفعين من أراضيه من الفلاحين العلويين و«المرشديين») والتعليمية والمادية في الجبل. ولم يبالغ الباحث الهولندي فاندام حين تحدث عن تحرر اجتماعي للعلويين بفضل البعث(٢٨). لقد كان النظام الذي عرفته سوريا بين استقلالها في ١٩٤٦ ووحدتها مع مصر عام ١٩٥٨ ديموقراطياً برلمانياً مقطعاً بانقلابات عسكرية، لكن ضيق القاعدة الاجتماعية دوماً. في العهد البعثي قضي على الديموقراطية السياسية التي كانت سمعتها تتدهور، لكن تحقق ضرب من «ديموقراطية اجتماعية» أوسع قاعدة.

---

(٢٧) باروت، نفسه، ص ١٧٦. وسلمان المرشد العلوي الأصل نسبت إليه دعوة دينية خاصة، تكونت على أساسها وعلى أساس محنته الشخصية «طائفة» مستقلة، المرشدية. ويعتقد أن لإعدامه صلة بالصراع بين فلاحين علويين وملاك أراضٍ سنيين في أرياف مدينة اللاذقية. إن القسم الأساسي من كتاب **شعاع تحت الفجر**، مذكرات أحمد نهاد السياف، مكرس لقضية المرشد الذي أعدم في أواخر عام ١٩٤٦، بعد شهور من استقلال سورية. انظر ص ١١٩ - ٢٠٩ من الكتاب، فضلاً عن الهوامش الواسعة (ص ٢١٠ - ٢٩٠) التي كرسها باروت لتوضيح ملابسات تلك الفترة وصراعاتها. وحول العقيدة المرشدية، انظر كتاب نور المضيء المرشد، نفسه. والمؤلف أحد أبناء سلمان المرشد. ويعرض الكتاب سيرة السلالة المرشدية حتى سبعينات القرن العشرين، الزمن الذي رفع الاضطهاد فيه عن المرشديين حسب قوله.

(٢٨) فاندام، المصدر نفسه، ص ١٢٣، و١٩٤.

وسيتشكل نظام جديد وأكثرية وطنية جديدة على أرضية العروبة و«الاشتراكية» التي تطابقت مع توسيع ملكية الدولة وتوزيع أراض على الفلاحين ومع نظام سياسي تدخلي وتوجيهي.

ولن يأتي هذا التحول برداً وسلاماً على قلوب المنحدرين من الطبقة الوسطى، التجارية والصناعية، المنحدرين من أصول مسلمة سنية، ممن أَلِفوا أنهم هم الأمة والدولة. إن شرائح محافظة من المسلمين السنيين ستعبر عن انزعاجها بطرق متنوعة منذ وقت باكر من الحكم البعثي(٢٩). ودونما صعوبة ستمحور اعتراضها حول مفهوم مهيب، «الإسلام»، كانت ألفت أن تتكلم باسمه دون إشكال. ولم يكن تمكنها من توجيه «الإسلام» ضد النظام البعثي بديهياً. لقد نجحت فيه لأن المتضررين من النظام الجديد هم بصورة أساسية الشرائح العليا من الطبقة الوسطى المدينية، السنية أساساً، لكن بالخصوص لأن «الإسلام» كان يُعرِّف الموقع الأنسب للاعتراض الجذري على أي سياسات يرى المعترضون عليها أنها غير مناسبة، أي لأنه يحوز طاقة احتجاجية هائلة. لقد دخلنا في عالم سياسي ورمزي جديد، يقطع مع تقليد عمره مئات السنين. كان العالم الاجتماعي والثقافي الذي ألفه بورجوازيون سنيون وهيمنوا فيه يتغير وحدوده تمحي(٣٠)، فمن الطبيعي أن من كانوا يحتلون مواقع امتيازية في «العالم القديم» سيشعرون بتهديد وجودي. وبعد أن كانوا يتماهون بيسر بالغ مع النظام، هاهي عتبة تماهيهم ترتفع فجأة وبحدة مع النظام الجديد وسقف توقعاتهم منه يتدنى بالمقابل، فيما لا يجد مهمشون ومحتقرون سابقون أية صعوبة في التماهي معه. إن جانباً من الاحتجاج المتلبس بالإسلام يعكس شعور الاغتراب الذي تملك قطاعات مرتاحة من الطبقة الوسطى المسلمة السنية في ظل النظام الجديد، اغتراب لم يخفف منه، بل فاقمه، تسلط النظام هذا واحتكاره للحياة السياسية.

---

(٢٩) انظر هانز لوبماير، المصدر نفسه، القسم الثاني، الفقرة المعنونة: «الإسلام أم البعث، قلاقل عام ١٩٦٤».

(٣٠) لوبماير، المصدر نفسه، القسم الثاني الفقرة نفسها، والفصل الأخير المعنون: «على طريق الجهاد، تجذر الإخوان المسلمين».

هذا ما يبدو أن الرئيس حافظ الأسد أدركه قبل توليه السلطة. وبالفعل حظيت «الحركة التصحيحية»، الاسم الرسمي لاستيلائه على السلطة عام ١٩٧٠، بترحاب الطبقة الوسطى الدمشقية، والسورية عموماً[٣١]. بيد أن سياسة نظامه سوف تتمحور منذ وقت مبكر حول بقاء النظام واستقراره أولاً. سيقتضيه ذلك تركيز الأمن والقوة بيد أهل ثقته. وخلال سنوات قلائل سوف يبرز التعارض بين الانفتاح النسبي للنظام على الصعيد الاجتماعي وبين انغلاقه السياسي المتفاقم، وسيحل لمصلحة هذا الأخير، بالخصوص بعد التدخل السوري في لبنان الذي أمن لرجالات النظام مصدر إثراء أغناهم عن مراعاة أغنياء سنيّين. إلى ذلك وضع التدخل في لبنان نقطة نهاية ختامية لـ«الصراع على سوريا»، ووضع النظام في موقع لا يبارى من أجل حسم «الصراع على السلطة في سوريا» نهائياً. فقد نقل خط الدفاع عنه من داخل البلاد إلى خارجها، وأطلق يده في الداخل، وجعل منه لاعباً إقليمياً على مستوى القمة (كيسنجر وبريجنيف، وملك السعودية ورئيس مصر. . .)[٣٢]، تصاغر على الفور أمامه تجار مدن سورية لا يكن لهم في أعماقه كثيراً من الود.

بقدوم عام ١٩٧٦ كان التناقض بين ديموقراطية النظام الاجتماعية وتسلطيته السياسية قد حُل بدوره لمصلحة التسلطية. كانت الديموقراطية الاجتماعية تلك منفصلة عن رؤية وفكر ديموقراطيين، لذلك لم تلبث أن استنفدت ذاتها خلال عقد واحد تقريباً، وأخذت تتآكل الأكثرية الوطنية الضعيفة التشكل وغير المستقلة عن النظام. وأخذ النظام ذاته يفرز أعيانه الجدد ويجعل محازبيه وأعوانه «أكثر تساوياً» من غيرهم من المواطنين المتساوين. قبل ذلك كانت تنظيمات يسارية وقومية عربية انسحبت من «الجبهة الوطنية التقدمية» التي كان أرادها الرئيس حافظ الأسد واجهة سياسية لنظامه. وبعد قليل كان النشاط العنفي لمجموعات مرتبطة

---

(٣١) رفع تجار دمشق على باب سوق الحميدية الشهير لافتة تقول: «طلبنا من الله المدد فأرسل لنا حافظ الأسد»، أما في حلب فقد رفعت سيارته على الأكف. لوبماير، القسم الثاني، فقرة «دستور ١٩٧٣».

(٣٢) سيل: الأسد. . .، المصدر نفسه، ص ٤٣٣-٤٧١.

بالإخوان المسلمين يتصاعد. وعوض النظام بالمزيد من التحكم بجهازين استراتيجيين، الأمن والإعلام. وستحوز تشكيلات النخبة من الجيش دوراً أمنياً، بينما تخضع الثقافة كلياً للإعلام، أي لصناعة الكاريزما وتقديس الرئيس.

ومن جهة أخرى غاب عن إدراك نخبة السلطة الجديدة أن إجراءات التأميم والإصلاح الزراعي وتوسع التعليم تشغل أنسب مكان لها ضمن تصور لبناء الأمة السورية، فإن غاب هذا كان من شأن الإجراءات تلك أن تتبدد أو لا تخلف أي تراكم. هذا ما أخذ يجري فعلاً.

«أمة سورية»!

لعبارة الأمة السورية رنين غريب وغير مستحب في الأذن السورية التي ألفت عبارات من نوع الأمة العربية، وكذلك الأمة الإسلامية. هنا مشكلة حقيقية ومعقدة. ظنت نخب سورية أنها تعمل على بناء الأمة... العربية. لكن في الغالب اقتصر دور فكرة الأمة العربية على منح الشرعية لمن في السلطة (ما يقتضي أن للفكرة العربية مقاماً محموداً في نفوس كثير من السوريين)، أو على كونها أداة في خدمة السياسية الخارجية السورية. لكنها في الحالين كانت عائقاً أمام تطوير وعي مناسب لبناء دولة - أمة في سورية، يتماهى فيها السوريون وتساعدهم على تجاوز هوياتهم الجزئية. بالنتيجة أسهمت الفكرة العربية في إضعاف سوريا من فوقها كما أضعفتها من تحتها الهويات الجزئية، الدينية والمذهبية والإثنية والعشائرية[٣٣]. بل إن العروبة المنفكة عن مطالب التقدم والمساواة والتحرر الاجتماعي تحولت إلى هوية جزئية مثل غيرها، ليست غير مؤهلة فقط للوقوف في وجه الطائفية[٣٤]، وإنما أضحت قناعاً يحجب التطييف

---

(٣٣) من أجل مناقشة لقضية الوطنية السورية وعلاقتها مع كل من العروبة والهويات الجزئية، يراجع لكاتب هذه السطور: «الهوية الوطنية والإصلاح السياسي في سورية»، ورقة صادرة عن «مبادرة الإصلاح العربي»،

http://arab-reform.net/spip.php?page=article_ar&lang=ar&id_article=865

(٣٤) خلافاً لما يظن عزمي بشارة في كتابه «**في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديموقراطي عربي**»، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧. ص ١٣٣-١٣٤ وص ٢٠٠.

العام ويوفر لطاقم السلطة التمويه الذي يحتاجه.

وقد تجسد تفكك الأكثرية الوطنية في سوريا منذ أواسط السبعينات في شخص السيد رفعت الأسد الذي كان في آن قائد تشكيل نخبوي فائق التسليح ويحظى عناصره بامتيازات واسعة مقارنة بالجيش النظامي ويتمتعون بحصانة تامة، ووظيفتهم الأبرز هي أمن النظام؛ وكانت أكثرية ساحقة من عناصر هذا التشكيل من أصول علوية؛ وفي المقام الثالث تحول رفعت ذاته إلى مليونير فائق الثراء خلال سنوات قليلة وشريكاً شبه إجباري لبعض كبار تجار دمشق[٣٥].

لقد أصبحنا في عالم مختلف. عالم دولة تسلطية، لا تتهيب قمعاً مهما يكن قاسياً، انتهت من إرساء ركائزها الجهازية (الجبهة الوطنية التقدمية، مجلس الشعب، الإدارة المحلية، والدستور الدائم عام ١٩٧٣)، وانتفعت من تدفق أموال نفطية على البلاد بعد حرب تشرين الأول ١٩٧٣. وكان الفساد ينمو بنسب قياسية إلى درجة أن اضطرت السلطات لتشكيل لجنة للتحقيق في الكسب غير المشروع[٣٦]، لكن عملها لم يتمخض عن شيء لأن الدولة ذاتها كانت تحولت «لجنة» لتحقيق الكسب غير المشروع.

قبل الزمن البعثي كانت التمايزات الدينية والمذهبية تتراكب مع تمايزات اجتماعية (غنى وفقر، تمثيل واسع في الدولة مقابل حرمان من التمثيل، ريف وإهمال مقابل مدينة وخدمات...) قد يجري تسييسها وتطييفها. في العهد البعثي بما فيه عهد الرئيس حافظ الأسد تراجعت الفوارق الاجتماعية وقتياً، وبالخصوص ما عاد يمكن الكلام على تطابق نسبي بين طوائف وطبقات. لكن محرك التطييف هذه المرة هو السلطة السياسية ومراكزها العليا بالتحديد، حسب ترتيب حنا بطاطو لها (الرئيس، أجهزة الأمن، قيادة حزب البعث، الحكومة و«المنظمات الشعبية»)[٣٧]. بعبارة أخرى ظهر حرمان سياسي نسبي عانى منه

---

(٣٥) سيل، الأسد...، نفسه، ص ٦٨٥-٧١٥.

(٣٦) سيل، المصدر نفسه، ص ٥٢١، ولوبماير، القسم الثالث، الفقرة: «استراتيجية النظام من أجل كسب المشروعية: الحملات المكثفة».

(٣٧) Batatu, op.cit., pp 206-208.

ناشطون من أصول سنية محل حرمان اجتماعي نسبي. ولعل في ذلك أحد محركات تمرد الإخوان المسلمين. ولعل فيه أيضاً ما يثير أحد النقاشات عن طبيعة النظام وصفته الطائفية المحتملة(٣٨).

الكارثة

في ١٦ حزيران من صيف ١٩٧٩ وقع حادث شنيع يفصل بين مرحلتين من تاريخ سوريا من وجهة نظر مقاربة المشكلات الطائفية(٣٩). فقد اغتالت مجموعة مسلحة مرتبطة بالإخوان المسلمين، السنيين طبعاً، عشرات طلاب الضباط، العلويين حصراً، في مدرسة المدفعية بمدينة حلب. الحدث فظيع وغير مسبوق، استهدف علويين لأنهم علويون. وهو يدل على حقد متراكم عنيف، ربما يمد جذوره في تربة شعور أوساط مسلمة سنية باحتكار الإسلام والأمة، وتعصب ديني شديد شحنته ممارسات طائشة للنظام بدوافعه المباشرة. والجريمة ذاتها، سواء بطريقة تنفيذها (تولى قيادة التنفيذ ضابط أمن مدرسة المدفعية الذي كان منتسباً سراً لمنظمة مرتبطة بالإخوان اسمها الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين) أو بنوعية مستهدفيها أو بمدى شناعتها تدل على تطييف متقدم للوعي السني الحركي.

ولنفتح قوساً للإدلاء ببضع ملحوظات في هذا الشأن.

الإسلاميون السوريون على حق جزئياً حين ينكرون أن يكون المسلمون السنيون السوريون طائفة(٤٠). لكن تبريرهم لذلك باطل كلياً. فهم يعتقدون أن

---

(٣٨) يطرح السؤال حنا بطاطو في كتابه نفسه، ص ٢٢٦-٢٣٠، ولا يقدم إجابة حاسمة عنه. بيد أنه يشير إلى وزن راجح للتضامن الطائفي في تكوين مرتبتي السلطة العليين.

(٣٩) ليس هناك أية معلومات تفصيلية موثوقة عن «مجزرة المدفعية»، حتى أن باتريك سيل لا يكاد يتطرق إليها في كتابه: **الأسد، الصراع على الشرق الأوسط**. أما فاندام فيخصص لها الصفحات ١٣٠-١٣٢ من كتابه، نفسه.

(٤٠) تراجع في هذا الشأن مقالة للكادر الإسلامي «المنفي» محمد الحسناوي بعنوان «الاخوان المسلمون لا يمثلون أهل السنة والأحزاب الطائفية لا يمكن أن تستمر: عن المسألة الطائفية في سورية»، متاحة على الرابط: http://www.mokarabat.com/m787.htm

المسلمين السنيين أكثرية السوريين، إذن فهم ليسوا طائفة. فمن جهة يبدو أنهم يطابقون بين الطائفة والأقلية، لتكون الأقليات وحدها طوائف، ومنسوبون إليها وحدهم من يمكن أن يكونوا طائفيين. ومن جهة أخرى هم لا يميزون بين المعنى اللغوي للدال، طائفة، الذي يعني مجموعة صغيرة نسبياً من البشر (متميزين في سياقنا هذا بدينهم أو مذهبهم)، وبين الطائفة بالمعنى الاجتماعي السياسي التي تعني جماعة (دينية أو مذهبية) دون طاقة هيمنية، وتتصرف في المجال العام كأنها أقلية.

ورغم أن جماعة كبيرة نسبياً أعسر تطييفاً من جماعة صغيرة، فإن عامل الحجم واحد فحسب من عوامل أخرى، تاريخية واجتماعية وسياسية وسيكولوجية وغيرها. السنيون السوريون ليسوا طائفة لسبب قد لا يرضي الإسلاميين: إن بيئات الإسلام السني السوري متنوعة إلى درجة تجعل نشوء تماه مشترك وشعور بوحدة الحال بين الشامي والحلبي والشاوي (سكان أرياف منطقة الجزيرة السورية العرب: فلاحون من أصول بدوية. . .) والحوراني والبدوي أو الحديث العهد بالبداوة. . . أمراً متعذراً. إلى ذلك لم يتعرض المسلمون السنيون السوريون، بما هم كذلك، إلى اضطهاد عنيف يستقصدهم ويفردهم عن غيرهم ويغرس لديهم شعوراً مشتركاً بالوحدة، على نحو ما كان الحال بخصوص العلويين السوريين والشيعة العراقيين[٤١]. وخلافاً لعلويي سوريا وشيعة العراق أيضاً كان سنيون سوريون الحاكمين في معظم رقعة البلاد طوال معظم تاريخها الإسلامي. فليس هناك ذاكرة اضطهاد أو تهميش مرة وسهلة الاستنفار والتعبئة، خلافاً لحال الجماعات الدينية والمذهبية السورية الأخرى. إلى ذلك كانت سوريا على الدوام محاطة ببيئة إقليمية عربية سنية، بما فيها العراق الذي حكمه سنيون منذ قرون. فليس ثمة شعور بالعزلة أو الاختلاف عن المحيط.

وفي المحصلة تبدو الجماعة السنية السورية في وضع متناقض اليوم. فهي

(٤١) في المقابل يشكل تاريخ الاضطهاد المتصور عنصراً أساسياً في بناء «الهوية العلوية» حسب مؤلف Fear and Resistance، نفسه، ص ٥٣-٦٠.

من جهة متعذرة التطييف بسبب التنوع الشديد لبيئاتها وافتقارها إلى الذاكرة و«الوعي الطائفي» المشترك. ورغم وجود فاعل تطييفي نشط قبل نحو ثلاثة عقود (الإخوان المسلمون)، فإن درس ما بين مجزرة المدفعية عام ١٩٧٩ ومجزرة حماة في ١٩٨٢ يثبت ذلك تعذر التطييف السني بصورة كافية. وإذا كان صحيحاً أن الجماعات المذهبية والدينية قلما تتوحد حتى في أوقات الحرب الأهلية، فإنه أصح بخصوص السنيين السوريين. خلال المواجهات الدامية لتلك الفترة كانت حماة وحلب تعارضان النظام بحدة، بينما «الشام» (دمشق) مسترخية، وحمص متململة فحسب، والرقة وحوران لا علم لهما، ودير الزور بالكاد تريم، والشوايا والبدو (فضلاً عن الأكراد) إلى جانب النظام.

لكن من جهة ثانية لا يشكل «الإسلام»، والإسلام السني بالتأكيد (أو الشيعي...) أساساً محتملاً للأمة في أي من بلداننا لكونه غير قادر على ضمان المساواة بين السكان (يميز بين الجماعات على أسس دينية ومذهبية، وبين الجنسين...). فإذا عرّفنا الطائفة كجماعة عاجزة عن الهيمنة على مستوى الأمة فلا ريب أن السنيين طائفة، مثلهم في ذلك مثل غيرهم. هذه نقطة لا يبدو أن التفكير السياسي الإسلامي قادر على تقبلها أو حتى فهمها، يثبّتهم في عجزهم هذا مفهوم ديني للأمة لا يستطيعون منه فكاكاً. ومن غير المحتمل ألا تتكرر مواجهتنا لها في المستقبل إلى حين نتمكن من حلها نهائياً.

ورغم تفجر العراق والتنازع الطائفي البغيض فيه، فإنه ليس ثمة ظروف كافية تدفع اليوم باتجاه تطييف السنيين في سوريا، الأمر الذي لا نتوقع له تغيراً قريباً. وهو ما يحكم باستمرار عجز الإخوان عن تمثيل السنيين السوريين. وهم على أية حال يتعرضون للمنافسة من إسلاميين سياسيين آخرين: وهابيين، جهاديين، حزب التحرير الإسلامي، فضلاً عن علمانيين.

ومن ثم فإن القول إن المسلمين السنيين هم أكثرية السوريين غير ذي دلالة سياسية مباشرة، وإن كان صحيحاً بالمعنى السكوني لكلمتي أكثرية وأقلية. هذا ما يجعل الإخوان السوريين طائفيين بلا طائفة. طائفيين لأنهم يفكرون في المجتمع كمركب طوائف وأديان من جهة، ويحاولون الاختصاص بإحدى هذه

«الطوائف» من جهة أخرى، دون التخلي من جهة أخيرة عن إرادة قيادة الجميع ومطابقة أنفسهم مع «الأمة».

هذه مفارقة الإخوان السوريين: أصغر من طائفة، ولا يرتضون أقل من قيادة الأمة. ولا حل لهذه المفارقة على أرضيتهم الفكرية إلا بتطييف الأمة، أي بناء نظام ملل عصري كما توحي بذلك ورقة أصدروها في آذار (مارس) ٢٠٠٦، بعنوان «التكوين المجتمعي السوري والمسألة الطائفية»[٤٢].

والواقع أن توهم أن «المسلمين» (أي السنيين) هم الأمة، وأن الإسلام «دين الأمة»، هو الإيديولوجيا التي تخفي عن الإسلاميين تحولاً تاريخياً حاسماً، يتمثل، تكراراً، في التطييف التاريخي للمسلمين أو ارتدادهم إلى طائفة بالمعنى الاجتماعي السياسي في مجتمعاتهم، أي أقلية سياسية وحضارية مهما أمكن لهم أن يكونوا أكثر عددية، وحتى لو تعذر التطييف سياسياً.

إعادة بناء الأمة على الإسلام هو مشروع رجعي بالمعنى الحرفي للكلمة، وغير ممكن دون عنف واسع، سيقود إلى تدمير الأمة بالمعنى السياسي دون أن ينجح في النهاية في بناء الأمة الدينية السياسية التي يريدها الإسلاميون.

وفي الحصيلة يسعنا القول إن الإسلاميين هم طليعة تطييف الجماعة السنية في سوريا، وإن لم تنجح الطليعة في مهمتها في نقل «الوعي الطائفي» إلى هذه «الطائفة في ذاتها» في جولة سابقة، ولا نظنها ستنجح يوماً.

وقد يكون العلويون في سوريا الجماعة الدينية أو المذهبية الأدنى قابلية للتطييف بعد السنيين. ففيما عدا كونهم الجماعة الثانية الأكثر عدداً، فإنهم

---

(٤٢) الورقة نموذجية من حيث تصورها أن «الشعب السوري [عاش] منذ نشأته متآلفاً موحداً، بكل مكوناته الدينية والمذهبية والعرقية... ووقف بكل فئاته ضد محاولات التفرقة، وفي مواجهة الاحتلال والاستعمار. فمن الذي أثار القضية الطائفية بين أطياف المجتمع السوري؟». وهي نموذجية أيضاً في تحميلها جريرة الطائفية لـ«الأوضاع الشاذة القائمة في سوريا منذ أربعة عقود»... وتتصور الورقة سوريا «مجتمعاً فيه أقليات وليس مجتمع أقليات»، وتؤسس على ما يمكن أن نسميه مبدأ «المركزية الإسلامية»، السنية ضمناً، تصوراً للمساواة يفيد أن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»...

مفتقرون إلى بنية تنظيمية أو مرجعية موحدة إلى درجة تثير مر الشكوى في بعض أوساطهم من أنهم غير ممثلين في الدولة السورية(٤٣). ولعل التماهي العلوي الأيسر بالنظام، والذي يشبه تماهي سنيي العراق بنظام صدام، يسهل بقاء العلويين بلا بنية ذاتية، ما يثير في أوساط منهم مخاوف من الانحلال إن زال النظام(٤٤).

ما بعد الكارثة

دشنت مجزرة المدفعية عقدين من الفظاعة كان النظام بطلهما. لقد تحول من نظام استبدادي مهتم بحماية سلطته ومنع رعاياه من الاعتراض عليه إلى نظام طغياني يفرض على رعاياه الولاء له ويتعامل بوحشية مع مواطنيه. أخذت الدولة تتصرف كفئة، لا كدولة. بحقد وعنف، لا بتجرد وفي ظل القانون. في عام ١٩٨٢ في مواجهة تمرد إخواني أخير في حماة قُتل ما يقدره أكرم الحوراني، سليل المدينة، بخمسة وعشرين ألفاً من سكانها(٤٥). شيء غير مسبوق في

---

(٤٣) *Fear and resistance*، ص ٨٧. ويدرج المؤلف النرويجي شكوى أحد مصادره من انعدام التمثيل في سياق ما يسميه «المعضلة العلوية». فمن المفترض أنهم في السلطة بيد أنهم يعاملون كما لو لم يكونوا موجودين، بسبب الهيمنة الخطابية السنية، التي تعرف ما هو إسلامي وتقدم «شريعتها» قانوناً للمسلمين جميعاً. ويقدم جوشوا لانديس، وهو باحث أميركي متزوج من سورية، ومحرر موقع إلكتروني بالانكليزية خاص بالشأن السوري، تصوراً مختلفاً لما يسميه «معضلة الأسد العلوية». كتب في مقالة له في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٤: «إذا جعل [بشار، حكومته] أكثر تمثيلية وفسح في المجال لمزيد من الديموقراطية، فإنه قد يكتسح بالإسلاميين ويخسر الدعم العلوي، وهو عماد نظامه. ومثل ذلك يصح قوله إذا ما قمع الفساد والمافيات في الوزارات». ويمضي لانديس إلى القول إنه «إذا فرض [الرئيس] الإصلاح بالقوة فإنه سيقوض مواقع الجنرالات والبعثيين، ما يفضي إلى انهيار نظامه، أو أن يعمد الجنرالات إلى استبداله. هي ذي معضلة بشار العلوية». المقالة متاحة على الرابط: http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2004/10/asads-alawi-dilemma.htm

(٤٤) الطائفية مسألة تماه تفاضلي، أو عتبات متفاوتة للتماهي بين الجماعات الدينية والمذهبية والسلطة السياسية. الأسهل تماهياً يشعر أن النظام نظامه، لكنه مهدد بخسارة أكبر إن انهار النظام، والأقل تماهياً يشعر بالغربة، وهو مرشح لأخذ مواقف سلبية من النظام، لكنه ربما يعمل على تطوير هوية مستقلة. هذا أمر لم ينجح فيه السنيون لأسباب ذكرناها في المتن.

(٤٥) بطاطو، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

نطاقه. لقد دشنت مجزرة المدفعية سنوات مجنونة وفظيعة، احترب خلالها سوريون في ما بينهم كما يتحارب أعداء. وأسوأ.

على أن النظام نعم بخمسة عشر عاماً هادئة، حتى عام ٢٠٠٠.

لم يقتصر أثر تلك السنوات على حفر هوة نفسية بين العلويين والسنيين النمطيين، بل دفع كذلك عموم المجموعات الدينية والمذهبية الأخرى إلى الاقتراب من النظام الذي بدا حامياً لها. لقد اشتد وعي المجموعات هذه بذاتها وتمايزها، أي أنها تطيّفت انطلاقاً من وضع سابق كانت فيه أقل تطيفاً. والسنيون الذين ترسخت «آخريتهم» للعلويين[٤٦]، سيمسون «الآخر» للمجموعات الدينية والمذهبية الأخرى. بهذا أعطى الإخوان والإسلام السياسي في سوريا عموماً للنظام دوراً في «حماية الأقليات»، وكذلك في حماية نمط حياة حديث نسبياً. هذا يصح بالخصوص على سنوات عهد الرئيس بشار الأسد، لأنه في عهد سلفه ووالده كان هول أجهزته الأمنية، حجماً وقسوة وفساداً، دافعاً للانكفاء ومضاداً لأية حياة حديثة، بدرجة تقل بلا ريب عن عراق صدام، لكن من نوعه؛ ولأن «مفعول العرض» العراقي المريع في سنوات ما بعد الاحتلال الأميركي رفع من قيمة سلعة الاستقرار في سوريا، ودفع إلى مزيد من الالتصاق بالجهة المسوقة لها، النظام.

«سلطة تعريف الإسلام»؟

على أن التحول من نظام يهيمن فيه سنيون رمزياً ويسيطرون سياسياً، ويتصدره سنيون ومسيحيون اجتماعياً، إلى نظام يسيطر فيه علويون سياسياً وأمنياً، يخفي استمراراً ثقافياً وتعليمياً قلما يحظى باهتمام عام في سوريا. فلا يعترف التعليم بتمايز في الإسلام، وحصة التربية الدينية أسبوعياً في المدارس من الابتدائية إلى الجامعة تعلم الإسلام السني بوصفه الإسلام. ومثل ذلك في

(٤٦) السني هو الآخر الذي يبني العلوية هويته في مقابله، هذه فكرة رئيسية في *Fear and Resistance*، نفسه، مواضع متفرقة منه.

الثانويات الشرعية وكلية الشريعة في جامعة دمشق. لا ذكر ممكناً لفرق إسلامية أخرى، ومن باب أولى تعليم عقائدها[٤٧]. فلم لا يثير هذا الوضع الغريب أية مطالبات علنية وعامة في أوساط الجماعات المذهبية الإسلامية، العلوية والدرزية والاسماعيلية؟ أخمّن أن السبب وراء ذلك هو كون عقائد هذه المجموعات سرية أو «باطنية». فالمطالبة بتعليم تعدد «الإسلام» ربما ستواجه بالمطالبة بكشف المذاهب المستورة وعرضها على الملأ.

وبسبب غياب أي شكل من النقاش الاجتماعي لهذه المشكلات لا يدرك السني السوري النمطي الإقصاء الديني الممارس على العلويين والدروز والاسماعيليين باحتكار السنيين اسم الإسلام وسلطة تعريفه، وانحدار القائمين على مؤسسات تعليمه من أوساطهم حصراً. هنا ثمة طائفية متبنينَة وغير مشعور بها فعلاً. لذلك لا تدخل عموماً في الحساب عند شكوى سنيين من الوزن السياسي الكبير لعلويين في نظام الحكم. ويبدو أن المشكلة مدرَكة جيداً في الوسط العلوي[٤٨]، وربما الدرزي والاسماعيلي، لكنها لا تكاد تكون محسوسة في الوسط السني. وبالطبع ليس من شأن كون الطائفية متبنينة اجتماعياً أن يجعلها طائفية أقل أو معدومة.

ولعل هاتين المشكلتين، حصر التعليم العام في إسلام سني معياري حصراً في مجتمع متعدد المذاهب، وسرية المذاهب الأخرى، ستواجهان سوريا في مستقبل غير بعيد. ويأمل المرء أن تواجهاها من باب الثقافة لا السياسة، وإن كانت مسوغات أمل كهذا ضعيفة في بلد كسوريا، «سياسي» أكثر مما يجب ويجدي.

لكن إذا كانت الطائفية اجتماعية الأصول في زمن سبق، ثم سياسية في الزمن البعثي، فإن بناء الأمة في سوريا على أسس تتجاوز الطائفية في السياسة لن يكون مكتملاً دون أن يفتح أبواب مواجهتها في الثقافة والتعليم. وسيلزم مواجهة

---

(٤٧) *Fear and Resistance*، نفسه، ص ٨٣-٨٧.

(٤٨) المصدر والصفحات نفسهما.

الأصعب: كسر احتكار السنيين لما يسميه تورستن شيوتز وورن «سلطة تعريف الإسلام»، وإزالة الحجب عن العقائد «الباطنية».

ولعل تلبية هذين المطلبين تقتضي حلاً مبتكراً وشجاعاً، يتصل بتجديد سوريا وإعادة بنائها على أسس جديدة. وأحد هذه الأسس نزع الصفة الإلزامية للتعليم الديني في المدارس العامة وحصره في مدارس خاصة للراغبين. أي بعبارة أخرى علمنة المدرسة العامة. ونفترض أن تعليم مذاهب دينية متعددة في المدارس غير مرغوب لأن وظيفة المدرسة تعهد المواطنة والمساواة وليس تثبيت الاختلافات الأهلية. ونسلم أيضاً بأن الوضع الراهن الذي يحصر الدين في إسلام سني معياري (ومسيحي) غير منصف وغير مرغوب بدوره لأن «الأمة» لا تقوم على الدين. إن معالجة جذرية للطائفية تقتضي كسر احتكار الدين كما كسر احتكار الدولة، سلطة تعريف الدين كما سلطة حكم الناس.

ماتت الدولة، عاشت الدولة!

كان لافتاً يوم توفي الرئيس حافظ الأسد في ١٠ حزيران (يونيو) ٢٠٠٠ واليومين التاليين إقبال كثير من السوريين على تخزين مواد غذائية وتقليل الحركة خارج بيوتهم، ولقد كانت محلات تجارية كثيرة مغلقة تحسباً. تسنت لي معاينة ذلك شخصياً في حلب يومي ١٠ و١١ حزيران، وبدرجة ما في اللاذقية يوم ١٢ حزيران. وبدا أن السلطات، بالمقابل، كانت مشلولة، فهي لم تعتد وضعاً كهذا ولم تكن تتوقعه أو تتجاسر على التفكير فيه. وينبغي لتوجس الجمهور العام وتحوطه في الأيام الأولى أن يكون مفهوماً. فقد كان الرئيس المتوفى هو الدولة فعلاً، وبموته ماتت الدولة، وقد كانت هذه متضخمة جهازياً بقدر ما هي ضامرة كفكرة، فبات كل شيء محتمل الحصول. ولم يكن لتوريث السلطة الفوري مغزى يخالف الخشية من موت الدولة. فهو أيضاً يشير إلى خوف مستعر من المجهول والفراغ السياسي الذي سينشط تماديه حتماً أشباح الماضي وشياطينه. وهكذا لم ينقض نصف ساعة على إعلان وفاة الرئيس الأب حتى عدل الدستور ليشغل الابن مكانه. ماتت الدولة، عاشت الدولة!

وما كان للحظة أخرى أن تكون أدل على «طبيعة» السلطة من لحظة «إعادة إنتاجها» تلك. لقد أظهرت الطابع الشخصي والعائلي لممارسة السلطة، وشخصنة الدولة. وكانت مصداقاً لا يدحض للشعار الذي كان يرفع طوال العقدين السابقين لوفاة الرئيس: قائدنا إلى الأبد الأمين حافظ الأسد، أو لوصف سوريا بأنها «سوريا الأسد». فبعد أن بدا لوهلة أن الموت أنهى «الأبد»، سينجح التوريث في التغلب على الموت وتجديد الأبد.

عهد جديد!

في العام التالي، المرحلة التي تسمى «ربيع دمشق»، بادر معارضون إلى طرح فكرة «المصالحة الوطنية». لقد انطوت الفكرة على رغبة في طي صفحة ملفات إنسانية وموروثة عن أزمة الثمانينات الوطنية، وإرادة الحيلولة دون تكرارها، وبالخصوص ما اتسمت به من عنف طائفي فاحش(٤٩).

أما النظام فقد ثابر على صممه ورفضه أي انفتاح على معارضة الداخل أو على الإسلاميين. بل إنه في أيار (مايو) ٢٠٠٥ (بعد أسابيع قليلة من استكمال انسحاب القوات النظامية السورية من لبنان)، وفي أقوى رسالة ضد الإسلاميين، بادر إلى إغلاق آخر منتدى مرتبط بالمعارضة إثر تخصيصه جلسة لطرح ومناقشة تصورات القوى والأحزاب السورية لمستقبل البلد، واعتقل أعضاء مجلس إدارته لأيام، بينما قضى قارئ(٥٠) ورقة المراقب العام للإخوان السوريين نحو ستة أشهر

---

(٤٩) قد تكون أول صيغة لفكرة المصالحة الوطنية طرحت في افتتاحية بعنوان «من المرحلة الانتقالية إلى المصالحة الوطنية: إنهاء مرحلة ما بعد ١٩٨٠ في سورية» لنشرة «الموقف الديموقراطي» التي يصدرها «التجمع الوطني الديموقراطي» المعارض في أيار (مايو) ٢٠٠١. نص الافتتاحية متاح في سورية بين عهدين: **قضايا المرحلة الانتقالية**، محمد جمال باروت وشمس الدين كيلاني، الطبعة الأولى، دار سندباد للنشر، عمان، ٢٠٠٣، ص ١٩٤ - ١٩٨. ولقيت صياغة أشمل في محاضرة لرياض الترك ألقيت في منتدى الأتاسي للحوار الديموقراطي في آب (أغسطس) ٢٠٠١. في الكتاب نفسه، ص ٤٩٩-٥١٣.

(٥٠) هو علي العبد الله، الكاتب والعضو المنتخب في الأمانة العامة لإعلان دمشق، والمعتقل مجدداً منذ أواسط كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٧.

في السجن. كان النظام استفاد من هجمات ١١ أيلول (سبتمبر) التي نفذها إسلاميون مرتبطون بتنظيم القاعدة في الولايات المتحدة في إبطال تأثير مبادرات الإسلاميين السوريين التصالحية. وتحول الانتباه الدولي، وبدرجة ما المحلي، إلى قضايا الإرهاب وارتباطه بالإسلام ووضع الإسلام الحركي، أضعف قضية الإسلاميين وقضية إدماجهم في الحياة العامة.

وهو ما سيكون أيضاً مفعول ما تلا الاحتلال الأميركي للعراق من إرهاب متوسل للإسلام مثالاً اجتماعياً وسياسياً وإيديولوجية مشرعة ورموزاً مميِّزة. لقد كان لاحتلال العراق تأثير متناقض على المسألة الطائفية في سوريا. من ناحية ترسخت النظرة الدينية إلى العالم، وازداد الوعي الذاتي الفئوي قوة، ومثله الاهتمام المعرفي والسياسي بالعامل الطائفي في أوساط النخب. ومن ناحية ثانية اشتد ميل أكثرية السوريين إلى التمسك بالوضع القائم، خوفاً من مخاطر التنازع الطائفي، لكن كذلك عداءً للأميركيين، عداء ستضفي عليه ممارسات الأميركيين السياسية والإنسانية في العراق شرعية غير منقوصة.

ولقد استفاد النظام أيما فائدة من ذلك. وكذلك من تطورات الوضع اللبناني بعد اغتيال رئيس وزرائه الأسبق رفيق الحريري والانسحاب السوري من لبنان وسوء معاملة عمال سوريين هناك وتصريحات طائشة من مسؤولين لبنانيين. أسهم ذلك في بروز «وطنية سورية» إن لم تكن متمحورة حول النظام، فهي بالقطع غير معادية له.

ولقد دفع التحقيق الدولي في اغتيال الحريري وحرب تموز (يوليو) ٢٠٠٦ في لبنان إلى تعزيز علاقة النظام بإيران إلى درجة ما اعتبره مراقبون عرب تبعية من الطرف السوري للطرف الإيراني. تعززت العلاقة أيضاً بواقع مصلحة الطرفين في رؤية الأميركيين يتخبطون في العراق، وإن بدعم أطراف متناقضة.

«ظاهرة التشيع»

وفي عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ أخذ يتعالى الكلام عن حملة تشيع في أوساط المسلمين السنيين في سوريا. ثمة نار بلا شك تحت هذا الدخان، إلا أن مدى

انتشارها غير معروف. ولما كان من المألوف أن يتعرض كل ما يتصل بالمشكلات الطائفية إلى تسييس مفرط، فإن من الصعب التمييز بخصوص موجة التشيع المفترضة بين الحقيقة الواقعة وبين الأجندات السياسية التي توظفها لأغراض تخصها. ومن بين دوافع تسييس القضية ما يرمي إلى إظهار مدى تبعية النظام لإيران، ولا يخلو الأمر كذلك من أبعاد طائفية. فالأطراف العربية التي أطنبت في الكلام على «انتشار كبير للمد الشيعي في بلاد الشام، وسوريا على وجه الخصوص»[٥١] أطراف سنية.

والحال، تحول بعض السوريين فعلاً نحو التشيع[٥٢]. لا أرقام أو معطيات موثوقة حول ذلك، بيد أن الظاهرة موجودة. ووراءها في تقدير شخصي ثلاثة عوامل. الأول مزيد من انجذاب قطاعات من السوريين إلى الاطلاع على الإسلام الشيعي، بعد ما سجله حزب الله اللبناني الشيعي من أداء عسكري لافت في حرب تموز ٢٠٠٦ في مواجهة إسرائيل. والثاني مال إيراني يصرف على المتحولين نحو التشيع إلى درجة ربما تفتح شهية أشخاص لا يحركهم عامل إيماني (بعضهم أقارب لكاتب هذه السطور، أخفق مسعاهم)، ودور نشط للسفارة[٥٣] وللمركز الثقافي الإيرانيين في دمشق. وثالثها موقف غير ممانع، إن لم يكن إيجابياً، من جهة السلطات السورية حيال هذا التحول.

---

(٥١) الداعية السعودي الشيخ سليمان العودة في تصريح له في ٢٢/١٠/٢٠٠٦. وارد في تحقيق لقناة CNN الأميركية مترجم إلى العربية في ٤ نيسان (ابريل) ٢٠٠٤ بعنوان: «الشيعة في سوريا: حقوق دينية مصونة في مجتمع مصادر». ومن بين من يذكر لهم التحقيق قولاً في «حركة التشيع» رجل الدين الإسلامي السوري وهبة الزحيلي والمراقب العام للإخوان المسلمين علي صدر الدين البيانوني و... السيد عبد الحليم خدام.

(٥٢) تراجع مقالة أندرو تابلر The Middle East is a buzz with talk of Shiitization. New York Times Magazine, April, 29, 2007. والمقالة متاحة على الرابط:
http://joshualandis.com/blog/?p=238

(٥٣) أيام كان حسن أختري سفيراً. وقد ورد في أنباء مطلع عام ٢٠٠٨ أن أختري أبدل بسفير آخر، محمد الموسوي، المقرب مثله من مرشد الثورة الإيرانية علي خامنئي، بطلب من السلطات السورية التي رغبت في سفير يكون «أقل تدخلاً في الشأن الداخلي» السوري حسب مصادر غربية في دمشق. وكالة أنباء آكي الإيطالية، ٣ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨.

على أن الانفعال الذي ووجهت به ظاهرة التشيع أخفى وجهاً آخر قد يكون أهم للظاهرة ذاتها: «تشييع» الشيعة السوريين أنفسهم، أعني تعزيز وعيهم الذاتي الخاص واجتذابهم نحو النموذج المعياري الإيراني[(٥٤)] بعد أن كانت سمة التدين الشيعي بعيدة عن المعيارية، وكان الشيعة مندمجين في بيئاتهم المحلية. ولعل كلاً من العلاقة الخاصة للنظام بإيران وتنطح الدولة الإيرانية لرعاية مقامات وأضرحة تخص بعضاً من «آل البيت» وأصحاب الإمام علي، أسهمت في تعزيز شعور الشيعة السوريين بذاتهم ودفعهم إلى الظهور.

ومن مظاهر التشيع التي تصاعد الكلام عليها إنشاء حسينيات وحوزات وتوسيع مقامات مقدسة، وتشكيل جمعيات خيرية ومؤسسات صحية، وصولاً إلى حد دفع رواتب للمتشيعين. ويذكر مصدر هذه المعلومات[(٥٥)] أن «جمعية علماء دمشق أرسلت بعض أعضائها إلى إيران للاحتجاج على ما يجري في سوريا وبيان مخاطر نشر التشيع في الأوساط الشعبية، وأبدت مخاوفها من ردود أفعال معادية تجاه الطائفة الشيعية السورية».

هل النظام طائفي؟

طرح هذا السؤال سنّة متواترة عند العديد من الكتاب الأجانب الذي ألفوا كتباً عن سوريا المعاصرة[(٥٦)]. السوريون قلما ألفوا كتباً عن بلدهم، فإن فعلوا فإنهم لا يطرحون السؤال أو يحورونه ويدورون حوله[(٥٧)].

---

(٥٤) يبدو أن «أيرنة» مماثلة جرت للشيعة اللبنانيين حسب أحمد بيضون في مقاله الممتاز، المنشور في هذا الكتاب، «لبنان: أشياع السنة وأسنان الشيعة». قلة عدد الشيعة السوريين ستحد من النزعة «الاحتفالية والشعائر الجماعية» التي رصد بيضون تأثر شيعة عراقيين، ثم لبنانيين، بها انطلاقاً من إيران.

(٥٥) انظر التقرير السياسي المقدم من اللجنة المركزية لحزب الشعب الديموقراطي السوري المعارض إلى مجلسه الوطني في تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٧.

(٥٦) مثلاً Batatu, op.cit., pp 226-230؛ لوبماير: القسم الثاني، الفقرة المعنونة: إلى أي حد يمكن اعتبار نظام أسد علوياً؟

(٥٧) انظر مثلاً محمد كامل الخطيب: وردة أم قنبلة؟! إعادة تكوين سوريا، الطبعة الأولى، دمشق، =

وفي كتابه «الصراع على السلطة في سوريا: الطائفية، الإقليمية، والعشائرية في السياسة»، يقدم نيكولاوس فاندام عناصر وفيرة للإجابة عن السؤال دون أن يطرحه صراحة. وتتكرر الفكرة التالية بصيغ متقاربة مرات في كتابه: «إن الذين تم إبعادهم عن السلطة [في ستينات القرن العشرين، أيام صراعات البعثيين على السلطة] بسبب قيامهم برفض تطبيق تكتيكات طائفية أو إقليمية أو عشائرية، استناداً منهم إلى أسس مثالية، قد حرموا بالتالي من إمكانية تطبيق مثالياتهم. أما الذين استغلوا الطائفية والإقليمية والعشائرية كوسيلة للاستيلاء على السلطة أو الاحتفاظ بها أو الذين اضطروا لاستغلالها من قبل معارضيهم، من أجل حماية أنفسهم [المقصود على الأرجح: اضطرهم خصومهم لتوسل الطائفية حماية لأنفسهم]، فقد أمكنهم فيما بعد التركيز على برامجهم السياسية ومثالياتهم»[(٥٨)].

المشكلة حقيقية إن نظرنا إلى تاريخ سوريا المضطرب بين استقلالها وعام ١٩٧٠ . ولعل حافظ الأسد، الرجل الذي كان شاباً بعثياً في التاسعة عشرة من عمره حين وقع أول انقلاب عسكري في سوريا عام ١٩٤٩، وضابطاً شاباً في زمن اصطخاب الحياة السياسية السورية بالانقلابات والدسائس والمؤامرات والتحالفات والاستقطابات في خمسينات القرن العشرين، ورجلاً ناضجاً في مرحلة ما بعد الوحدة مع مصر، وفاعلاً أساسياً في الفترة ١٩٦٣-١٩٧٠، قد أدرك أن المهم في سوريا ليس الوصول إلى السلطة بل الأحرى الاحتفاظ بها. لقد «اضطر» إلى الاعتماد على موثوقيه وذوي قرابته لترسيخ حكمه. ولعل كون موثوقيه من خلفيات اجتماعية كانت محرومة ومهمشة قد أزال أية وساوس ربما تكون انتابته. لقد التقت حاجته إلى تأمين نظامه مع إيديولوجيته «الاشتراكية» لتسويغ الاستناد إلى منحدرين من الطائفة العلوية. لو لم يفعل لربما كان نظامه أقل حصانة، لكنه إذ فعل اكتسى النظام بوجه طائفي. وفي النهاية فإن المرء،

= ٢٠٠٦. وموضوع الكتاب هو الطائفية التي يجتهد الكاتب في تلفيعها وإخفاء ملامحها دون أن يمنعه ذلك من اتهام غيره بها.

(٥٨) فاندام، المصدر نفسه، ص ١٩١. وقارن أيضاً مع ص ١١٥، ١١٩، ١٩٩.

فرداً أو طرفاً اجتماعياً أو نظام حكم، لا يكون طائفياً فيمارس ممارسات طائفية؛ إنه يمارس ممارسات طائفية، فيغدو طائفياً. وهو يمارس الطائفية خدمة لأغراض قد لا تكون طائفية، بل ربما قومية ووطنية. لكن الأعمال في السياسة ليست بالنيات، ويتقوض بنيان الأمة التي تمر خدمة أهدافها عبر ممارسات طائفية.

بلى، لقد أضحى النظام في وضع أفضل لتنفيذ «برامجه السياسية ومثالياته»، لكن الاستناد إلى الطائفية والعشائرية أعاق بلورة سياسات و«مثاليات» وطنية عامة، وجعل السياسة موجهة نحو إعادة إنتاج البنية الطائفية والعشائرية ذاتها. وبعد أن كانت الطائفية وسيلة لتأمين السلطة لتحقيق أهداف تتجاوز السلطة والطائفية معاً، فإن تأمين السلطة سيغدو هو الهدف الأسمى، والطائفية أداة موثوقة، أما الأهداف الوطنية و«المثاليات» فستمسي إيديولوجية مشرعة فحسب.

هل النظام طائفي إذن؟ إذا صح التحليل السابق، على ما نرجح، فإن النظام متمركز حول السلطة لا حول مشاعر التضامن الطائفي التي لا تعدو كونها وسيلة مأمونة لصون السلطة. بيد أن للطائفية موقعاً ممتازاً بين آليات تأمين وإعادة إنتاج النظام، كما أظهرت عملية توريث السلطة عام ٢٠٠٠. فالنظام يستفيد من انخفاض عتبة تماهي العلويين معه حتى حين يكون انتفاعهم المادي منه محدوداً أو يكونون أقرب إلى المتضررين منه. ولا ريب أنه يوثق التماهي هذا استهداف النظام في وصفه نظاماً طائفياً أو علوياً، كما يستند إلى ذاكرة قديمة مسكونة بالاستبعاد والاضطهاد طوال قرون، وذاكرة حديثة رسخها استهداف الإسلاميين بعنف مادي وخطابي للعلويين بوصفهم علويين، بالخصوص في الفترة ١٩٧٩-١٩٨٢. ليست مشاعر التضامن الطائفي تلك لا عقلانية إلا إذا اختزلنا العقلانية إلى النفع المادي. والحال إن الأمان والثقة والتماهي و«رفع الرأس» والاعتزاز[٥٩]

(٥٩) تتواتر كلمة العزة والاعتزاز في وصف الأثر الذي يفترض أن سلمان المرشد أحدثه في جماعته التي أسماها العشيرة الغسانية أو بني غسان. و«الرسالة» ذاتها تنسب إلى ابنيه مجيب الذي قتل عام ١٩٥٢، وساجي الذي توفي عام ١٩٩٨. يراجع كتاب نور المضيء المرشد، نفسه، مثلاً ص ١٦١، و١٩٩، و٢٧٧.

قد تتقدم في مجتمعات منقوصة التكون كدول - أمم، ولا يتمتع مواطنوها بمساواة قانونية وسياسية، على أية منافع مادية محتملة.

الطائفية والوضع الراهن

أين تقف سوريا اليوم من وجهة نظر مقاربة الطائفية؟ من جهة أولى ما من طائفة هي طائفة - طبقة أو ما يقارب ذلك. الهامشية والحرمان المادي، موزعان على الجماعات الدينية والمذهبية جميعاً. ولم تعد ثمة طوائف معزولة جغرافياً في مناطق نائية أو جبال حصينة. قد ينحدر سكان مناطق ريفية هنا أو هناك من منابت دينية أو مذهبية واحدة، بيد أن المدن السورية مختلطة بدرجات متفاوتة. العلويون اليوم، ومنذ أكثر من جيل واحد يقيمون في دمشق وحمص، ومنذ قرابة جيلين في اللاذقية وطرطوس الساحليتين، وبدرجات أقل في مدن أخرى. وأبناؤهم مدينيون ومنفتحون على أنماط الحياة الحديثة بدرجة تفوق متوسط المسلمين السنيين. مثل ذلك ينطبق على الجماعات الأخرى، الدروز والاسماعيليين، فضلاً عن المسيحيين.

لكن من جهة أخرى يشكو المجتمع السوري من إفقار سياسي جائر، يدفع السكان إلى التماس السياسة المحرمة والانتظام المستقل والتعبير عن مطالب جماعية على مستوى هوياتهم الدينية والمذهبية[٦٠]. وهذا يندرج في الخراب الشديد الذي لحق بالجمهورية والمواطنة في سوريا، الأمر الذي يتجسد بأجلى صورة في توريث السلطة من الأسد الأب إلى الأسد الابن في عام ٢٠٠٠. في الأصل لم تكن القيم الجمهورية والمواطنية قوية في سوريا، فلا مجال لافتعال مفارقة في هذا الشأن، بيد أن التوريث مثل لحظة الترجيح النهائية للعلاقات الأهلية على حساب العلاقات المدنية ونظام المواطنة القائم على المساواة القانونية والسياسية بين الأفراد بصرف النظر عن حيثياتهم الأهلية. ولعل اندثار حركة

---

(٦٠) تنظر مقالة لكاتب هذه السطور بعنوان: «الطائفية كحصيلة للفقر السياسي وكحد له»، جريدة «الحياة»، ٢٧/١/٢٠٠٨.

«ربيع دمشق» (٢٠٠٠-٢٠٠١) التي وعت ذاتها بلغة مفاهيم المجتمع المدني والمواطنة والديموقراطية وحقوق الإنسان و«المصالحة الوطنية»... كان مكتوباً في عملية التوريث كتجربة مؤسسة للعهد.

في الحصيلة، الأهلي حاضر بقوة في وعي وسلوك الأفراد من وراء بلاغة وطنية عامة يتقنها الجميع وينتحلونها ولا ينتهكونها علانية. المدن مختلطة، بيد أن الأحياء المختلطة فعلاً فيها قليلة، وسكان الأحياء هذه إما من البرجوازية العليا، أو من الطبقة الوسطى المهنية والحديثة التأهيل. وليس ثمة ما يشير إلى ترقٍّ في الطاقة الدمجية للمدينة. بل لعل المزج المحكم بين ليبرالية اقتصادية وتسلطية سياسية سيزيد انكفاء الجماعات الأهلية على نفسها، وقد يعزز من وظيفتها التكافلية بالنظر إلى التراجع المرجح في وظائف الدولة الاجتماعية.

ويتراءى لنا أن ثمة «عقداً» تعيساً يحكم العلاقات بين الدين والدولة في سوريا اليوم: حرية كاملة للطاقم الحاكم في مجال السلطة السياسية مقابل حرية متنامية للجهات الإسلامية السنية في المجال الاجتماعي العام. وبالطبع للجماعات المذهبية والدينية الأخرى، كل في مجالها. لكن هذه تبقى أقل ظهوراً، باستثناء المسيحية منها، لكون «سلطة تعريف الإسلام» وإظهار رموزه تقع بيد الإسلام السني كما سلف القول.

هذه هي السياسة الدينية المعتمدة. وجوهرها الحفاظ على سلم أهلي بالمعنى الحرفي للكلمة، أي علاقات «حسن جوار طائفية» حسب تعبير ياسين الحافظ[٦١]، لا ترتقي أبداً إلى سلم مدني حقيقي. أما الخاسر فيها هو أي شكل منظم وواع لذاته للحداثة الاجتماعية والفكرية، وبالطبع السياسية. المعارضة السياسية تُقمع. الحركات النسوية المهتمة بإصلاحات قانونية تُقمع. تبقى الحداثة الجهازية للنظام من ناحية، وما تستصلحه لنفسها الطوائف من «حداثة» في الزي ونمط الحياة من ناحية ثانية.

---

(٦١) في كتابه في المسألة القومية الديموقراطية، الطبعة الثانية، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٧، ص ١٥٨.

ولعل الأصل في هذا العقد هو حالة الفراغ الفكري في البلد، ومقتضيات سياسية وإيديولوجية «الممانعة» التي لا تجد لها مرسى فكرياً في غير «الإسلام»، فضلاً عن ثقة النظام راهناً بقدرته على الاختراق الأمني لهذا الانتشار الاجتماعي للدين وضربه عند الاقتضاء. بيد أن المحصلة المحتملة لهذا الطراز من السياسة الدينية هو التشكل الطائفي للمجتمع وإشغال النظام الموقع الحصري لضبط التفاعل بين جماعات تقل التفاعلات المستقلة في ما بينها.

في المجمل يسعنا أن نصف الحال السوري اليوم كالتالي: النظام تسلطي، المجتمع طائفي، الاقتصاد ليبرالي، الإيديولوجية وطنية ومعادية للغريب. أو أفضل أن نتحدث بلغة العمليات: النظام يتمركز أمنياً باطراد، المجتمع يتطيف، الاقتصاد يتلبرل (دون أن يغدو تنافسياً فعلاً)، والإيديولوجية تزداد ممانعة، حيث الممانعة هي الوطنية معرفة بدلالة الموقف من «الخارج». وهذه الأحداثيات وثيقة الترابط في ما بينها. فالتسلطية السياسية وطائفية المجتمع وجهان لصيغة «العقد الاجتماعي» الراهن في البلاد: لا شراكة في سلطة الدولة مقابل تنظيم تشاركي أو كوربوراتي للمجتمع. وبالمثل تشكل التسلطية السياسية والليبرالية الاقتصادية وجهين متكاملين لنمط التراكم الاقتصادي الجاري في البلاد، وهو نمط «تراكم أولي»، يشغل الاستيلاء والسلب مكانة جوهرية فيه. ولم يعد الاقتصار على اقتصاديات «القطاع العام» مناسباً لتطور شريحة رأسماليي السلطة الكبار الذين أثروا أيام عز «الاشتراكية»، الأمر الذي صار يقتضي «تحرير الاقتصاد». أما الوطنية «الممانعة» فهي الإطار الفكري للكل، أي مزيج التسلطية والليبرالية الاقتصادية والطائفية. ومن السهل أن يلاحظ المرء أن ليبراليي السلطة ليسوا أقل «وطنية» من «اشتراكييها»[٦٢]. ومن المتوقع في تقديرنا أن يرتفع منسوب الوطنية في الدم السياسي والثقافي السوري خلال

(٦٢) قارن مثلاً بين جريدة «الوطن» أو مجلة «أبيض أسود» المملوكتين لأثرياء سلطة، وجرائد «تشرين» أو «الثورة» أو «البعث»: ما من فرق ولو ثانوي في التوجه السياسي، بل إن الصحف «الخاصة» أشد تحرراً من مراعاة شكليات تراعيها الجرائد «العامة»، ولذلك أشد إسفافاً أيضاً في إعلان عداواتها.

السنوات القادمة أكثر حتى مما ارتفع بعد الانسحاب السوري القسري من لبنان. ستكون ضرورية من أجل تغطية التطييف الاجتماعي والتسلط السياسي والتلبرل الاقتصادي معاً[٦٣].

(٦٣) من أجل عينات على هذه «الوطنية»، انظر على سبيل المثال مقالة ابراهيم حميدي، مراسل جريدة «الحياة» في دمشق: «دمشق «عاصمة المقاومة» سياسياً وثقافياً في ٢٠٠٨؟»، في ٣١/ ١/ ٢٠٠٨، حيث نقرأ عن مؤتمر منظمات فلسطينية معارضة في دمشق بين ٢٣ و٢٥/ ١/ ٢٠٠٨، رفضت فيه فكرة دولة فلسطينية في حدود ١٩٦٧ وجرى الكلام على «فلسطين من النهر إلى البحر»؛ كذلك أورد حميدي كلاماً للرئيس بشار الأسد في تدشين احتفالية دمشق عاصمة للثقافة العربية في ١٩/ ١/ ٢٠٠٨ عن أن دمشق «عاصمة للكرامة العربية تمنحنا إحساساً قوياً بالعزة القومية والإنسانية. إحساساً لا ينضب بالكرامة الوطنية. ولهذا، فدمشق عاصمة ثقافة المقاومة بصفتها سمة أصيلة من سمات ثقافتنا العربية»، وأنه منها انتشرت «ثقافة الرفض لكل آثار الاستعمارين القديم والجديد». وتستفيد الممانعة هذه من شروط الحصار الغربي والعربي جزئياً. وهي شروط مناسبة جداً للنظام، الذي يكاد تكوينه الاستثنائي يقتضي الحصار ويستدعيه لو لم يوجد. بالمقابل تضعف هذه الشروط عموم السكان وتنظيمات المعارضة بخاصة، والروح الانشقاقية في الثقافة والتفكير والسلوك.

الصعود الشيعي والتصادم الطائفي في السياسة والاجتماع العراقيين

فالح عبد الجبار

مع انهيار تمثال الرئيس المخلوع وسقوطه في ساحة الفردوس في قلب بغداد (نيسان/ أبريل ٢٠٠٣) انعتق المجتمع العراقي بأسره من قيود الحكم الأوتوقراطي، ليجد أنه يفتقر إلى المؤسّسات أو الروابط المدنية. كان المجتمع في حالة تفتّت وانقسام شديدين، ويتمرغ في أزمة هُويّة مزمنة.

ومع إطلاق سلطة الائتلاف المؤقتة إصلاحاتها المتلاحقة والراديكالية، انفتحت كل مجالات العمل والحركة المحرّمة، حتى أمام القوى المعادية للتغيير. وانطلقت قوى اجتماعية، المسالمة منها والعنيفة معاً، بقوة هائلة وحيوية متنامية. كما جرى تحرير قوى ثقافية من القيود، فغزت هذه بدورها الفضاء العام المفتوح للثقافة والمعلومات[١].

وبين عشية وضحاها، تحوّل العراقيون من مخلوقات محلية، وأسيرة صندوق مغلق تسيطر عليه الدولة إلى مواطنين عالميين، وانخرطوا في شبكات وسائل الإعلام الكونية، والمنظمات غير الحكومية والهيئات العالمية. وتحررت اللغة

---

(١) نقلت صحيفة «الزمان»، بغداد، ١ تموز (يوليو) ٢٠٠٤، أن ٢٧٨ مطبوعاً صحافياً ظهر في بغداد حتى ٩ نيسان (أبريل) ٢٠٠٤، لكن الكثير من هذه الصحف لم يتمكن من الاستمرار. كذلك ارتفع عدد المنظمات غير الحكومية خلال أسبوع فبلغ ١٢٠٠ منظمة مسجّلة و١٨٠٠ منظمة قيد التسجيل. وقد ورطت السياسات الخفيّة العديد من هذه المجموعات، وبعضها لديه أسماء مزوّرة.

السياسية، التي كانت أقرب إلى الغمغمة الصامتة، من الستائر الحديدية للرقابة[٢].

الاستقطاب الديناميكي

في ظل حالة التفتّت الحادّة وأزمة الهويّة المزمنة، اتجهت المجموعات والقوى نحو المزيد من الاعتماد على شبكات دعم فئوية محلّية واعتماد مقاربات وأجندات محلية مميّزة. وأدّى ضعف النزعات الإيديولوجية التي سيطرت على الخمسينات والستينات من القرن العشرين إلى تقوية هذا التحوّل نحو سياسات الهويّة الطائفية ودون الطائفية.

في السابق، كانت حالات العداء الإثنية - الطائفية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية موجهة ضد الدولة التوتاليتارية، وضد نظامها القائم على الحزب الواحد، وضد الهيمنة والاستئثار الضيق للسلطة السياسية والثروة الوطنية (النفط). بعد التاسع من نيسان ٢٠٠٣، تحوّل تركيز الأجندة السياسية فجأة من معارضة أو دعم نظام البعث إلى مشاركة أو معارضة سلطة الاحتلال بهدف تشكيل أو تشويه، أو إعاقة، العملية الانتقالية التي أطلقها الاحتلال. وتبلور هذا الانشقاق الواسع انقساماً سلمياً وآخر عنيفاً. عكس هذا بدوره الإحساس بفقدان التفويض الوطني.

والحال، تبلورت ثلاثة توجّهات عريضة بين الحركات السياسية والاجتماعية في العراق: التوجه السياسي الأساسي يدعو إلى مشاركة سلمية ومفاوضات مع سلطة الائتلاف المؤقتة لإنجاز مرحلة انتقالية هادئة تمضي نحو وضع طبيعي مفسّر على أنه انتقال إلى عراق ديموقراطي متعدد أو نظام إسلامي معتدل. وإلى حدّ ما فإن هذا التفكير باتجاهه السائد كان يعكس صدى مطالب شعبية لتشكيل حكومة عراقية واستعادة سيادة العراق من خلال مفاوضات سلمية. ولا يخلو هذا

(٢) كتبت في مكان آخر عن «التواصل غير الشفهي» الذي طبع عامة الناس في بغداد في الأيام الأولى لمرحلة ما بعد صدّام. انظر مقالتي: «سقوط ديكتاتور»، الفاينننشال تايمز، ١٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣.

الاتجاه السائد من أفكار وطنية؛ فهدفه كان ولا يزال استعادة السيادة الوطنية كاملة، لكنّ تعاونه مع قوات التحالف يتناقض بحدّة مع ثقافة تعاني رُهاب الأجانب التي أسّسها النظام القديم. وهذا التيّار باتجاهه السائد كان ولا يزال عرضة للهجوم على أساس تعاونه مع سلطة الائتلاف المؤقتة، وذلك من قِبل مجموعتين تحملان آراء متطرّفة: الموالين للبعث، والأصوليين.

بقي التأييد لهذا النوع من العنف ضعيفاً بشكل واضح. وستجري مناقشة سياسات العنف لاحقاً: نكتفي هنا بالإشارة إلى أن سياسات العنف ستستمر ما دامت المجموعات المتضررة، أنصار عودة النظام السابق، والأصوليون، جميعهم محرومين من الامتيازات والحقوق الشرعية، وما دامت بنية السلطة المركزية ضعيفة لجهة شرعيتها وقدرتها العسكرية. وفي ظل عدم توافر أي دعم ذي معنى لعودة البعث أو نظام دولة من نوع طالبان، فإن الموالين للبعث والأصوليين يواصلون صراعهم تحت أفكار وشعارات وطنية: إنهاء الاحتلال. وخلال مرحلة سلطة الائتلاف المؤقتة، اغتذت الاتجاهات العنفية على المصاعب، وغياب السيادة العراقية، وكثرة أخطاء سلطة الائتلاف المؤقتة، والاستعراض الزائد للقوة من قبل ما يعرف بقوات التحالف (أي قوات الاحتلال الأميركية- البريطانية). وفي المقابل، أدّى اعتماد تكتيكات مهاجمة المنشآت والمدنيين العراقيين إلى انقلاب قطاعات كبرى من العامّة على هؤلاء.

فالحدود بين التكتيكات السلمية والعنيفة ما كانت ولن تكون ثابتة: وسوف يستمر البندول في التأرجح بين الاتجاهين. فبينما تتحد المجموعات العنيفة المختلفة في عدائها للاحتلال والتوزيع الجديد للسلطة، تبقى إيديولوجياتها وأجنداتها تعيش في عالمين متباعدين(٣).

(٣) في مذكرة سرّية، حذّر الرئيس المخلوع أعضاء حزبه من الأجندة الخفية التي وضعها ٦-٧ آلاف أصولي تمت دعوتهم إلى العراق قبل الحرب. أراد هؤلاء نظاماً إسلامياً أصولياً، وكانوا يكرهون الإيديولوجيا العلمانية البعثية.

تشكل سياسات الهويّة

في حين جرى استقطاب المؤسّسات والتيارات بشكلٍ عام وفق تكتيكات التحوّل (السلمية في مواجهة العنفية)، فإنها انتظمت جميعاً، عدا بعض الاستثناءات، على أساس سياسات الهويّة. الواقع أن الهويات الإثنية، والطائفية، والثقافية سابقة على نشوء العراق الأمّة - الدولة عام ١٩٢١، لكنّ التهديم المنظّم لآليات التكامل - الوطني شحذ وبَلْوَر سياسات الهوية منذ التسعينات. وهذا يتناقض بقوة مع سياسات الإيديولوجيا التي سادت فترة الخمسينات والستينات، حين طغت الخطابات الإيديولوجية القاطعة على الحياة السياسية. لكنّ هذا الانتقال الجليّ من السياسات الإيديولوجية إلى السياسات القائمة على الهوية قد يكون مضلّلاً.

إن الثلاثية المكوّنة من الكرد والشيعة والسنّة هي في الظاهر أمر واضح بذاته، لكن الهويات في الواقع مكوّنة بطريقة متعددة الطبقات: (١) الوطنية، (٢) الطائفية (٣) دون الطائفية.

تؤكد الهويّة الوطنية على انتماء يتخطّى الإثنية والطائفة؛ بينما تتعلّق الهوية الطائفية بالتمايز دون الوطني للانتماء الإثني أو المذهبي. في المقابل، يُظهر الارتباط دون الطائفي كيف أن هذه الجماعة ليست كتلة واحدة منسجمة، بل متشظية من الداخل، إما على أساس الدين، أو المذهب، أو البلدة أو القبيلة أو العائلة. وهناك قدر من التداخل بين هذه المستويات الثلاثة من حيث الارتباط الجماعي (الوطني، والطائفي ودون الطائفي). صحيح أن الانقسامات الإثنية (العِرقية) والدينية - الطائفية تصلّبت وتعزّزت، لكنّ القوى العابرة للطوائف والأعراق ليست غائبة.

ففي حين أن الانتماءات المؤيّدة للروابط الوطنية والروابط العرقية توضع عادةً في سياق الخطابات الوطنية، فإن الهويّات الطائفية تتداخل مع الدين: الإسلام.

ونحن في حاجة الآن إلى أن نركّز على بعض جوانب هذه الطبقات من الارتباط (أو الانتماء) من خلال فحص الأشكال المتعددة للمجتمع المدني الجديد والصاعد: الديني.

الدين

للمرّة الأولى منذ نصف قرن تقريباً، تحرّرت المؤسّسات الدينية الإسلامية من رقابة الدولة المباشرة، ومن السيطرة الإدارية الحكومية على الموارد، والشعائر، والطقوس، والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية على السواء(٤).

بالنسبة إلى المؤسّسة الشيعية غير الرسمية، كان هذا التغيير نعمة. لقد تحرّرت من قيود سيطرة الدولة، ومراقبتها وتدخّلها، التي جعلتها هادئة وغير فعّالة من الناحية العملية. وبالنسبة إلى الطرف السنّي كان هذا التحول بمثابة لعنة مزدوجة. فالمؤسّسة السنّية كانت جزءاً من بيروقراطية الدولة، أما الآن فوجدت نفسها مقطوعة عن خط الحياة لراعيها، وهو الدولة، وقد تُركت في العراء. وكان الإحساس السياسي بالخسارة أقوى مع تحوّل العلماء السنّة، وفق وجهة نظرهم، من نخبة قوية لجماعة حاكمة إلى مؤسّسة مهمّشة لأقلّية سياسية.

في الأوساط السنّية والشيعية، على السواء، يجري تنظيم الدين في مؤسّسات غير رسمية، ذات مراكز متعددة للسلطة الدينية، والمؤسّسات التعليمية ومراكز المرجعية الدينية. وتستفيد هذه من بنية تحتية مادّية مؤلفة من شبكات الجوامع، وأكاديميات التعليم (مدارس). ومصادر مالية (غير الضرائب أو التبرعات الدينية) تقوم بدعم هذه المؤسّسات وناشطيها.

وكما هي الحال في المجتمع الواسع، جرى استقطاب سياسي للمؤسّسات الدينية والحركات الاجتماعية المنبثقة منها، مع ظهور تيّارات معتدلة ومتطرّفة على ضفّتَي الانقسام الطائفي. والواقع أن حجم المعتدلين وثقلهم على الجانب الشيعي كان أكبر بكثير.

المذهب الشيعي المُمأسَس

برزت طبقة رجال الدين في النجف وسواها كقوة اجتماعية نافذة. وهذه

---

(٤) اتخذ القرار من قِبل مجلس الحكم في تموز/ يوليو ٢٠٠٣. وتوزيع والقيود المفروضة على أموال الوقف الديني كان ولا يزال مصدراً أساسياً بالنسبة إلى الشيعة. وقد اندلعت المنافسة بين الشيعة والسنّة على ما يسمّى «الجوامع الرئاسية» والتي تشكّل موارد ضخمة للمؤمنين في بغداد.

الطبقة مصدر أعلى سلطة دينية. وبخلاف المنظمات العلمانية، لا تجرؤ أية حركة شيعية دينية الطابع أن تتجاوز سلطة المرجع الأعلى (المرجع المطلق) أو فتاوى سلطة رجال الدين العليا الجماعية من دون عواقب غير محمودة. إن سلسلة الشرعية في الفقه الشيعي تبدأ من الله إلى النبي محمّد، ثم إلى الأئمّة، لتنتهي أخيراً إلى المجتهدين، وهؤلاء الأخيرون غير مقدسين أو معصومين. ويكتسب المجتهدون ذوو المقامات العليا سلطتهم من معرفتهم بالمقدّس، ومن شبكات الطلاّب والمريدين، ومن العدد الهائل من المقلّدين، ومن حجم المدفوعات الدينية التي تصبح حقاً لهم. ولعل رعاية الدولة أيضاً عامل فاعل في هذا المجال.

تاريخياً، وحتى الثمانينات من القرن الماضي، كانت طبقة رجال الدين الشيعة في العراق ضعيفة جداً بالمقارنة مع نظيرتها الإيرانية. فهذه الأخيرة، على سبيل المثال، كانت تتمتع بقاعدة مالية قوية، وقاعدة شعبية وريفية قوية منظمة في مؤسّسات نقابية وشبه نقابية، وتعتمد على روزنامة دينية كثيفة حافلة بالطقوس. وثمّة مصدر إضافي لقوّتها ينبع من واقع أن الطبقة الدينية كانت أكثر انسجاماً من الناحية العِرقية من نظيرتها العراقية، وكان المذهب الشيعي الإيراني مندغماً في القومية الإيرانية.

على نقيض ذلك، كانت الطبقة الدينية العراقية غير متجانسة في وطن يسوده الانقسام الحادّ على مستوى الطائفة والإثنية. وكانت طبقة رجال الدين في العراق ولا تزال منقسمة من ناحية النسب، وانتماء المدينة، والإثنية. وهذه الطبيعة المتشظية لمؤسسة المرجعية (سلطة دينية) كانت ولا تزال سِمة حاسمة تقف وراء جزء من ضعفها السابق.

وكان من شأن ذلك تعميق الانقسامات الفقهية، والإيديولوجية والسياسية، على الأقل بين كربلاء، والنجف، والكاظمين، أو بين العناصر والعائلات الفارسية والعربية. ومن نقاط الضعف الإضافية أيضاً غياب التحالفات الاجتماعية القوية مع الطبقات الاجتماعية الشيعية الكبرى من أصحاب الملكية ورأس المال.

هذا الواقع ما لبث أن تغيّر. ففي ظل التدمير المتصل للمنظمات

والمؤسسات المدنية تحت حكم البعث، جرى ملء الفراغ الحاصل تدريجاً خلال التسعينات بواسطة شبكة الخدمات الاجتماعية والأعمال الخيرية، التي أنشأها بعض رجال الدين البارزين. وقد دفعت الحرب، والانخلاع الاجتماعي، والخوف من المجهول، الشيعةَ خاصّة والسنّة عامة باتجاه قادتهم الروحيين من رجال الدين، بحثاً عن السلوان، والراحة، والإحسان، والإسعاف المادي. إن ظهور الدين كقوة اجتماعية، وكخطاب ثقافي، وكأداة للاطمئنان والسكينة الروحية، قد صبغ بصبغته حياة مجتمع معروف بعلمانيّته الجامحة. وهذا التحوّل إلى التدين الشعبي في التسعينات لم يحصل بدون تشجيع من الدولة. فالدولة قامت بـ«حملات إيمانية»، وفرضت الحجاب على نساء الطبقة الوسطى الحديثة، وأغلقت النوادي الليلية ومحلات بيع المشروبات الروحية، ووضعت رداءً من الورع المزيف.

ولعلّ أحد المؤشّرات على هذا التحول النمو اللافت لزوّار الأماكن الشيعية المقدّسة. ويحسب أرقام قدّمها مسؤول في مرحلة ما قبل الحرب، توجّه أكثر من مليوني زائر (تقريباً ١٠ في المئة من مجموع عدد السكان، وحوالى ٢٠ في المئة من السكان الشيعة) إلى كربلاء لإحياء ذكرى أربعينية الإمام الحسين في ١٩٩٩. وفي عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٢ وصلت الأرقام إلى ٢,٤ مليون زائر. وقد تضاعفت هذه الأرقام تقريباً في ٢٠٠٣ و٢٠٠٤[٥]. وثمّة مؤشر آخر وهو ارتفاع عدد الجوامع، من حيث أن نسبة عدد الجوامع إلى عدد المسلمين هي واحد لـ ٣٥٠٠ نسمة على مستوى البلد، بالمقارنة مع واحد لـ ٣٧٠٠٠ نسمة في المحافظات الشيعية فقط قبل نصف قرن لا أكثر[٦]. ثم إن تدفّق المال المقدّس هو مؤشّر آخر، وهو يقدر بـ ٦٠-٧٠ مليون دولار في الشهر، ويذهب على الأرجح إلى المرجعيات الشيعية.

---

(٥) ترتكز هذه الأرقام على تقديرات محافظتي كربلاء والنجف.

(٦) حنّا بطاطو، المنظمات الشيعية في العراق: الدعوة الإسلامية والمجاهدون، في كول وكيدي (eds)، المذهب الشيعي والمعارضة الاشتراكية، نيوهايفين ولندن، يال يونفرسيتي برس، ١٩٨٦، ص ١٨٤٠ وPassim.

كيف تبدو طبقة رجال الدين اليوم؟ إن السلطة الدينية الجماعية تبدو ظاهراً غريبة عن البلد. فعلى رأس المؤسسة يقف آية الله العظمى السيد علي السيستاني، وتضمّ أيضاً آية الله العظمى السيد بشير النجفي، وآية الله العظمى السيد إسحق فيّاض، وآية الله العظمى السيد سعيد الحكيم؛ وهذا الأخير هو العراقي الوحيد الذي من أصول عربية. والجميع ينتمون إلى المدرسة الوسطية المعتدلة سياسياً(٧).

برز السيد السيستاني كقطب سياسي حاسم بعد الغزو مباشرة. والمفارقة أن الضغوط التي مورست عليه لعدم تسييس المؤسّسة الشيعية غير الرسمية، وجعل مقتدى الصدر الشاب والمعروف بتطرّفه شخصاً معتدلاً، أدّت إلى تسيس مؤسسته الخاصة. ولا يؤيد السيستاني «الولاية المطلقة» لرجال الدين. وقد حرّمت فتاواه الأولى على رجال الدين إشغال أي مركز في الإدارة أو الحكومة. لكنه كان ولا يزال معارضاً للاحتلال وقد عارض بقوة خطط سلطة الائتلاف المؤقتة لتأجيل الانتخابات، وتعيين مجالس (خاصة المجلس الدستوري) أو تمديد مدة الاحتلال. وهو أيضاً أبقى على مسافة بينه وبين الأحزاب الإسلامية الشيعية التي وضعت نفسها طوعاً تحت جناحه. كان هذا واضحاً على الأقل في مناسبتين: في مسألة إمكانية إجراء انتخابات مبكرة، حيث قبل السيد السيستاني بالوساطة التقنية للأمم المتحدة، بينما رفضت الأحزاب الشيعية ذلك؛ وفي مقاربته للنظام السياسي إذ كانت على نحو لافت وطنيةً عراقية وليست طائفية.

يملك السيد السيستاني السلطة المرجعية Authority وليس السلطة القاهرة. فالسلطة هي قوة من دون أدوات القهر و/أو الإلزام. والسلطة القاهرة هي سلطة ترتبط بأدوات القهر. لقد ألقى السيستاني بظلّه على باقي الشخصيات الدينية، لكنه لم يتسبب باختفاء المراكز المحلية للسلطة الدينية. فآية الله محمد تقي المدرّسي وعائلة الشيرازي احتفظا بتأثيرهما ونفوذهما في كربلاء. وفي

(٧) أشارت مقابلات مع رجال أعمال كويتيين وسعوديين في تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٥ إلى أن هؤلاء قد زادوا بنسبة ثلاثة أضعاف أموال التبرّعات والخمس التي يدفعونها للسيستاني ولرجال دين آخرين في عامي ٢٠٠٤-٢٠٠٥.

الكاظمين، بقيت عائلتا الخالصي وحسين الصدر ظاهرتين. وعائلة القزويني لا تزال بارزة وموجودة في الحلّة (بابل). وحتى شخصيات أخرى مثل السيد كاظم الحائري ومحمد المالكي في قم تعترف بالسيستاني على أساس أنه «المرجعية»؛ وهذا هو المرجع «المطلق» للتقليد. ثم إنّ سلطة السيستاني هي أيضاً جزء لا يتجزّأ من الشبكات الاجتماعية للوكلاء (الممثلين)، كما هو الحال في البنية التحتية الواسعة من المساجد والمؤسّسات الدينية الأخرى، مع ما يتضمّنه ذلك من نظام المدارس الدينية التي تضمّ عدداً من الطلاب قارب الـ ٤٠٠٠ طالب عام ٢٠٠٣ وراح يزداد بعدها.

إضافة إلى ذلك، يملك السيد السيستاني موقعاً حديثاً على شبكة الإنترنت يدار بنحو ٢٧ لغة مختلفة مما يعكس تأثيره العابر للقوميات. إن هذه مؤسسة وليست فرداً، ومع توافر موارد بشرية ومادية كهذه كان بإمكان مؤسسة السيستاني أن تنشر رسالتها وترسم الأجندة قبل سلطة الائتلاف المؤقتة أو الطبقة السياسية الناشئة في بغداد.

هكذا يمتلك السيستاني سلطة مرجعية هائلة، وتحظى بدعم العديد من المنظمات الإسلامية الشيعية التي تفعل ذلك إما بدافع الإخلاص أو المنفعة. وبالإمكان تحدّي سلطة السيستاني نظرياً، كما فعل مقتدى الصدر، لكن ذلك لن يكون بلا مشاكل وأضرار(٨).

وفي ظل السيستاني، يمكن للنجف أن تظهر كقُطب معتدل ومنافس لطهران. وتتبنّى السلطات الإيرانية موقفاً متناقضاً من السيستاني. وعلى الرغم من كونه من أصل إيراني ولديه شبكاته من المقلدين، بالإضافة إلى مؤسسات خيرية ومكاتب

---

(٨) لاحظت دراسة عن السيستاني بصورة صحيحة أهمية شبكة وكلاء المساجد هذه كأداة منظمة للتحريك، لكنها قللت وبصورة خاطئة من أهمية الرتب العالية في تراتبية رجال الدين، معتقدة أن الشعبية وانتشار الصور، على سبيل المثال، بإمكانهما تحقيق النجاح من دون الحاجة إلى سلطة دينية ذات مستوى عالٍ مثل السيستاني. انظر، دايفد سيد هارتا باتل، «القواعد المؤسساتية للسلطة الدينية الشيعية في العراق»، (دراسة) ورقة غير منشورة، واشنطن العاصمة، كانون الأول (ديسمبر)، ٢٠٠٤.

في العالم، فالسلطات الإيرانية تدعوه مرجعية «شيعة العراق»، في محاولة لإبقاء تأثيره داخل الحدود العراقية[٩].

وعموماً، تتميز المؤسسات الدينية الشيعية بأنها تقليدية من حيث التنظيم والعمل. فهناك مثلاً، مكتب مركزي يعتمد على شخصية من آيات الله العظمى، ويُدار المكتب المركزي من قبل الحاشية المحيطة، وغالباً من قِبل أقارب، يكونون عادة من أبنائه وأصهاره، ومن طلابه ومثقفين ثقات. ويقوم نوّاب آية الله العظمى (يسمّون وكلاء) إلى جانب مكاتب أخرى، بجمع الخُمس (وهو يُسمّى أيضاً «حقوق شرعية». . .) ويصرف قسم منه على الأعمال الخيرية ثم يرسل الباقي إلى المكتب المركزي. وتتمتع شبكات الوكلاء، مثل موظفي المكتب، ببعض الحرية في العمل. نظرياً، هم مقلّدون ومبعوثون لآية الله العظمى. وفي الحقيقة، يمكنهم ممارسة واجباتهم الدينية تجاهه، لكن يمكنهم أيضاً الانضمام إلى أي حزب سياسي، إسلامي أو علماني، على السواء.

هذه هي الحالة في مؤسّسة السيد السيستاني غير الرسمية. وقد ينشأ عن ذلك تضارب في المصالح الآن أو في المستقبل، كما كانت الحالة خلال الأزمة الدستورية في كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٤. وبسبب خجله وتواضعه، يبتعد السيد السيستاني عن المقابلات الإذاعية أو التلفزيونية، مما يعطي العاملين في مكتبه، وبعض وكلائه المحليّين، مجالاً كبيراً من حرية التصرف، مما شكّل فائدة كبيرة لبعض الأحزاب السياسية والتباساً كبيراً للعامة.

لقد سحب السيد السيستاني شرعية أية مذكرة عنه إلا إذا كانت مكتوبة بخط اليد ومختومة بختم مكتبه أو ختمه الشخصي. لكن دعمه للانتقال السلمي

(٩) كان أمراً مفارقاً كيف أن «العالم»، وهي محطة تلفزيونية إيرانية ناطقة باللغة العربية، أشارت إلى السيستاني على أنه مرجعية للشيعة العراقيين. وهذا كما لو جرى القول بأن البابا الراحل، يوحنا بولس الثاني، كان بابا البولنديين، وأن البابا الحالي هو بابا الألمان! إن السلطة الشيعية بالتعريف هي سلطة عابرة للقوميات، ومنافسة أي رجل دين هي ظاهرة عالمية. فليس للدين أية حدود، والسلطات الإيرانية فقط خامرها الشك والقلق حيال اعتداله السياسي، وإمكانية تأثيره في السياسات الإيرانية.

والحكم الأغلبي (الديموقراطي) يتجاوز في وزنه وأهميته ارتيابه في التوافقية والفيدرالية. وهذان الموقفان أكسباه احترام الأغلبية المطلقة للشيعة، لكنهما أكسباه أيضاً غضب الأصوليين السنّة وخصوصاً دعاة التوافق، وخيبة أمل الأكراد الفيدراليين.

المدارس الثلاث

هناك ثلاث مدارس للفكر السياسي في العالم الشيعي: الخُمينية السلطوية، أو حكومة الفقهاء - وهي المدرسة الإيرانية؛ والمقاربة الديموقراطية الخاصة بالسيد محمد حسين فضل الله والراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين - وهي المدرسة اللبنانية؛ والمزج بين الدور الأخلاقي لرجال الدين والإجراءات الديموقراطية - وهي المدرسة العراقية التي يمثلها آية الله محمد باقر الصدر[١٠].

وترتكز هذه المدارس السياسية المتعددة على تفسيرين لاهوتيّين مختلفين يقرّران دورَ رجال الدين الشيعة وحدودهم كنواب للإمام الغائب. فعلم الكلام الشيعي لا يعترف بالحكام الدنيويين خلال فترة غيبة الإمام الثاني عشر («الغائب») المهدي («المنتظر»). في غيابه، يُفتي نوابه من رجال الدين في قضايا فقه العبادات وفقه المعاملات، الطقوس، والضرائب الدينية، ولكن ليس كرؤساء وقادة سياسيين. وتُسمّى هذه «نيابة محدودة» (ولاية خاصة). وقد استنتج المفكرون الشيعة الذين عاشوا في مطلع القرن العشرين، أن الملكية الديموقراطية والدستورية كانت خياراً أفضل من الأوتوقراطية المستبدة، إذا ما نُظر إليها من زاوية براغماتية خالصة مرتكزة على مصالح الجماعة، وهكذا قاموا بدعم الحركة الدستورية في إيران (١٩٠٦) من دون الابتعاد عن أسس علم الكلام التقليدي، كما كانت الحال مع المجتهد النائيني (ت ١٩٣٨)، وهو الأب الفكري الشرعي للنزعة الدستورية الإيرانية، بل الشيعية، التي قامت آنذاك. بينما دعم خصومه من

---

(١٠) يرتكز هذا الرأي بقوة على كتابي **الحركة الشيعية في العراق**، لندن، دار الساقي، ٢٠٠٣، الجزء الثالث. وأيضاً على نتائج بحثي في صيف وخريف عام ٢٠٠٣.

الفقهاء السلطة الملكية المطلقة. هكذا كان لمدرسة «النيابة المحدودة» فرعان متناقضان سياسياً تناقضاً كاملاً هما الاتجاهان: الدستوري والاستبدادي.

وفي السبعينات، تحدّى الخُميني النظام اللاهوتي القديم وقال بـ«النيابة المطلقة» لرجال الدين، مما مكّنه هو وأتباعه من تثبيت جمهورية إسلامية سلطوية وقيادتها. ويقع العراق اليوم تحت تأثير كل هذه التوجهات وتتأرجح كل المجموعات بين هذه الأقطاب.

فالتيار الصدري الواسع (سُمّي باسم السيد محمد باقر الصدر عم مقتدى الذي أُعدم سنة ١٩٨٠) هو، مثلاً، أقرب إلى الجزء اللبناني من هذه السلسلة. وقد ركّز السيد محمد صادق الصدر، والد مقتدى، على تعريق السلطة الدينية بما يتوافق مع تطلعات المدرسة العراقية، لكنه كان أميل إلى الطرف الإيراني (السلطوي) من السلسلة أكثر منه إلى الطرف اللبناني (الليبرالي). ولما كان الابن سر أبيه، اتبع مقتدى الصدر خط والده لفترة، لكنه وقع تحت تأثير المدرسة الخمينية، أولاً من خلال مرجعه الخاص آية الله كاظم الحائري (٦٥)، ثم تحت التأثير المباشر للقائد الأعلى لإيران علي خامنئي. ولعل موقعه الحقيقي يتأرجح بين هذين الموقعين.

وينتمي السيد السيستاني كما ذكرنا آنفاً، إلى المدرسة الكلاسيكية - المعتدلة. وكذلك يفعل معظم رجال الدين أصحاب المقامات العالية، الذين يعتقدون أن دورهم يجب أن يكون محدوداً وذا طبيعة استشارية وعظية. أما الأقلّية فتؤمن بالدور السياسي المطلق للفقهاء.

مقتدى الصدر

كان وجود معسكر الصدر معروفاً بشكل محدود قبل العام ٢٠٠٣. على أنّ ظهور الشاب مقتدى وشهرته كانا مفاجئين للعالم وله أيضاً وربما لعائلته. وتمثّل حركته التطلعات السياسية والاجتماعية الميليشياوية لرجال الدين الشباب، الذين يحققون حراكهم الصاعد من خلال تنظيم حركات احتجاج شعبوية. والحركة الصدرية هي مزيج من التوجه الأصولي - العراقي - العائلي. وقد حاول الصدر

وسيستمر في محاولته استعادة سلطة عائلته الدينية وقوتها في عالم علماء الدين الشيعة- هذا العالم الذي يعترف بالمنزلة الوراثية للسادة (نبالة الأصل) لكنه لا يعترف بأية مرتبة وراثية في العلم بالفقه وأصوله ومرجعيته. فالمرجعية ليست وراثية. ذلك أن المرجعية الدينية العليا تتطلّب توافر عدة شروط، من بينها الأقدمية في العمر، والأعلمية الفقهية الكلامية (مبدأ الأكثر علماً: الأعلمية)، واعتراف المراجع الدينية الأخرى بالمرتبة المكتسبة، لكي يصبح المرء «آية الله»، أو يُمنح سلطات دينية عليا.

ولا يزال مُقتدى الصدر في مُقتبل العمر كي يحصل على اعتراف كهذا، ولعله يحصل أو لا يحصل عليه مطلقاً. ووفق هذا المنطق فهو لا يملك أية سلطة دينية. ولكن لديه الميليشيات المسلحة ومصادر أموال مستقلة (إيران): فهو إذاً يتمتع بسلطة قاهرة، أي مادية. وبكلمات أخرى، هو يملك السلطة القاهرة (وسائل العنف) وليس السلطة المرجعية (الاعتراف المقدّس).

للتعويض عن ذلك، توجّه مقتدى إلى آية الله السيد كاظم الحائري، ذي الشخصية القوية، الذي يقيم في قُمّ، مع جماعته الخاصة الصغيرة التي انشقّت عن حزب الدعوة في بداية الثمانينات، عندما أقصي، وهو فقيه الدعوة، من حزبه الخاص.

كان الحائري وما يزال رجل فقه، إلاّ أنّه ليس رجل سياسة. ونظراً إلى أنه وطد علاقات قوية مع والد مقتدى، آية الله محمد محمد صادق الصدر (الذي اغتيل عام ١٩٩٩)، فقد أراد أن يشرّف هذه الصِلة. وبعد سقوط بغداد بفترة قصيرة حصل مقتدى على إجازته (إجازة دينية) التي تمكّنه من جمع الخمس (الضرائب الدينية) مفوّضاً من راعيه الأصولي، الحائري. وعندما تحدّى الصدر السيد السيستاني سحب الحائري هذا «التفويض». وبعد كارثة أزمة النجف في نيسان ٢٠٠٤ حُلّت مشكلة الصدر جزئياً بفضل الدعم الذي تلقّاه من القائد الإيراني، السيد علي الخامنئي. وباعتماده سياسة المعارضة العنيفة، لم يشقّ رجل الدين الطامح صفوف طبقة رجال الدين في النجف فقط وإنّما شق صفوف عائلته أيضاً (وقف أعمامه وأخواله ضده، ويقال إن والدته لم توافق على أدائه).

لقد جلب لنفسه العداوة من كامل طبقة رجال الدين الشيعة تقريباً. كذلك اكتسب عداوة الأحزاب الإسلامية الشيعية كافة، مثل المجلس الإسلامي، وحزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامي، هذا دون أن نذكر عائلات السادة من النجف، مثل عائلة الخوئي التي قيل إن قائدها، مجيد الخوئي، قد قُتل على يد مساعدي الصدر في العاشر من نيسان ٢٠٠٣.

ينظر المجتمع الشيعي الأوسع في العراق إلى الصدر على أنه راديكالي بعيد عمّا يسمّيه المجتهدون أصحاب المقامات العالية «الإجماع المعتدل للشيعة». وعلى نحو يسترعي الانتباه، يستخدم الصدر كلمة «حوزة» للإشارة إلى نفسه وجماعته. وتعني «الحوزة» رجال دين، وطلاب دين، وخدماً معمّمين وسدنة العتبات في كلمة واحدة. هذا الاختيار يشي بضعفه، إذ إن أنصار الصدر لم يستطيعوا استعمال كلمة: «مرجع»، التي تعني مرجعية دينية، بسبب أن الكلمة تتخطى، بكل بساطة، الولاء الشخصي الذي يملكه الصدر بين أتباع والده وفي أوساط فقراء الشيعة.

فبعد أن تشجع بالدعم والمال الإيرانيين، انتقل الصدر الشاب من السياسات العائلية إلى السياسات الأصولية الراديكالية بالتوافق مع تطلعات إيرانية لخلق تحالف إسلامي عريض يمتد من العراق إلى لبنان فالضفّة الغربية.

وجاءت صلات الصدر بإيران بمثابة مفاجأة، آخذين في الاعتبار أنه، كما كان والده من قبل، عارض كل التنظيمات الإسلامية الشيعية العراقية الأخرى على أساس أنها «غرباء»، أو «غير عراقيين» أو «محميّات إيرانية». وحوّلت صلاته الإيرانية مجموعته من حركة اجتماعية محلية تبحث عن البروز العائلي - الديني إلى طائفة عنيفة، مسلّحة وأصولية جامحة(١١).

(١١) خوان كول، «الولايات المتحدة والجماعات الدينية الشيعية في عراق ما بعد البعث»، مجلة الشرق الأوسط، المجلد ٥٧، العدد ٤، خريف ٢٠٠٣، ص ٥٤٣-٥٦٦. يرى كول أن حركة الصدر «هي في الوقت الراهن أهم اتجاه بين الشيعة المتديّنين في عراق ما بعد البعث». إن أداء الصدر الضعيف في انتفاضاته الضعيفة سنة ٢٠٠٤، وكذلك في انتخابات كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٥، يُظهر أن له محدوديته.

في إحدى المناسبات، وصف آية الله الخامنئي في إيران مقتدى الصدر بأنه «نصر الله العراق»[١٢]. وقد جرى تقنين الدعم له عبر مؤسستين: القائد الأعلى (خامنئي) والباسداران (الحرس الثوري). وخصوصاً وحدة العمليات الخاصة في هذه المؤسسة[١٣]. وخلال أزمة النجف في آب (أغسطس) ٢٠٠٤ والتي تبنّتها ميليشيات الصدر، دعت إيران رسمياً إلى عقد مؤتمر إسلامي للدفاع عن النجف، وكانت داعماً رسمياً للصدر[١٤].

شرائح حركة الصدر

قبل الحرب، كانت حركة الصدر أضعف من أن تتحدّى نظام البعث حتى وهو في أقصى درجات ضعفه وانحطاطه خلال عقد التسعينات. وتمثّل شخصية الصدر وعمره وأسلوبه تحوّلاً دراماتيكياً في المذهب الشيعي العراقي منذ الصراع الأصولي - الأخباري Akhbari- Usuli في القرن التاسع عشر في النجف، حيث كانت العصابات المسلحة فعّالة في فرض التجديد اللاهوتي[١٥].

وحركة مقتدى الصدر ليست قليلة الأهمية، لكنها ليست حاسمة تماماً. فقد تشكلت في ظل ظروف الصعود الحاد للتديّن الشعبي وتآكل مؤسسات الدولة البعثية، وهي تقوم على ثلاثة مكوّنات متفاوتة: المكوّن الأول هو طبقة أساسية من رجال الدين تتألف في الغالب من رجال دين شباب ومبتدئين كانوا موالين لوالده وتسلّقوا السلّم من خلال تنظيم حركة احتجاج شعبوية- مهدوية. والمكوّن الثاني هو شبكات الأعمال الخيرية التي بناها والده لتقديم الخدمات للمعوزين.

---

(١٢) السيد حسن نصر الله هو قائد حزب الله في لبنان، وحركته تقوم على دعم مشترك داخلي وسوري وإيراني.

(١٣) إن دور الحرس الثوري الإيراني، الباسداران، كان محط اهتمام وبحث من قِبل عدّة صحف في بغداد، لكنّها امتنعت في النهاية عن نشر تقارير عن دوره خوفاً من الانتقام.

(١٤) قادت قناة «العالم» حملة للدفاع عن مقتدى الصدر وعن انتفاضتيه المتتاليتين في نيسان (أبريل) وآب (أغسطس) ٢٠٠٤.

(١٥) حول الصراع الأصولي-الأخباري واستخدام العصابات المسلّحة في النزاعات الدينية، انظر كتابي، **الحركة الشيعية في العراق**، ص ١٦٥-١٦٩.

الثالث فهو الجماعات المسلحة التي تشكلت وتتشكّل اليوم بصورة مفاجئة. وهي تتأتّى بشكل أساسي من جيل العقوبات القادم من مدن الصفيح والضواحي الفقيرة من بغداد، والعمارة (ميسان)، والكوت (واسط)، والكوفة (النجف) والبصرة. والجزء الرئيسي من قوة هذا الزخم جاء من فراغ السلطة الذي نشأ بعد الحرب. وقد تكوَّنت طبقة رابعة عام ٢٠٠٣: بعثيون سابقون وفدائيو صدّام.

أمّا من الناحية الإيديولوجية، فالحركة خليط من الولاءات الشخصية: صدريون أصحاب مبادئ إيديولوجية، وخُمينيون، وبعثيون تائبون. ووقع الصدر نفسه تحت ضغوط كبيرة من المجموعات المتعددة في حركته والتي من الممكن أن تعاني انشقاقات في المستقبل كما جرى في نيسان ٢٠٠٤ إثر اغتيال مجيد الخوئي، أو في آب ٢٠٠٤، إثر فشل «ثورة» الصدر الثانية في النجف.

وللصدر تأثير قوي في الضواحي الشرقية لبغداد، مدينة الصدر، وفي الكوفة (جنوب شرقي النجف)، وهو أيضاً يتمتع بشعبية في المدن الطرفية الفقيرة ذات الطابع الريفي مثل الكوت، والعمارة، والديوانية. ولكن لديه القليل أو ما هو أقرب من لا شيء في النجف وكربلاء والحلّة والناصرية، وإلى درجة معيّنة، البصرة. وأثناء المواجهة الأولى أمام القوات الأميركية في نيسان (أبريل) ٢٠٠٤، ارتفعت شعبيته، لكنْ في المواجهة الثانية (آب/أغسطس ٢٠٠٤) هبطت نسبياً. وقد توسط السيد السيستاني للتوصل إلى وقف لإطلاق النار وانسحاب ميليشيات الصدر التي تحصّنت في المرقد المقدّس للإمام علي. وتركت الأزمة حركة الصدر مضعفة عسكرياً، ومضعفة سياسياً للوقت الحاضر. واكتسب السيستاني، لقاء سياساته المهدّئة المديح لحكمته، وبُعد نظره، وفِطنته.

عشية الانتخابات: استقطاب ومراهنة

كانت شرعية الحكومة الائتلافية الموقّتة برئاسة إياد علاوي (٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤) والمجلس الرئاسي التوافقي برئاسة غازي الياور تعتمد على قدرتهما على تأمين الأمن وإجراء الانتخابات الوشيكة. وقد ركّز اللاعبون الرئيسيون، المحليون والعالميون على السواء، جهودهم على الانتخابات التأسيسية في كانون

الثاني (يناير) ٢٠٠٥ وعلى العملية الدستورية الناتجة عنها. وأصبح العنف المعارض والشرعية القادمة الآن في تضاد تام. بدت الانتخابات التأسيسية الإجراء الوحيد المؤدّي إلى الشرعية، وكان العنف نقيضها الذي يؤدي إلى الشلل.

وقد بدأت التحضيرات لإجراء أول انتخابات تعددية مفتوحة وفي مواجهة تمرّد متعدد يعمل على وقف مسار العملية الانتقالية مهما كان الثمن.

وانطلقت موجة مكثفة من عمليات الخطف، وقطع الرؤوس علناً وغيرها من الفظاعات بُغية شلّ إرادة الجمهور. كما أدّت الهجمات على محطات الغاز والكهرباء إلى شل المواصلات وغيرها. وكانت اللجنة الانتخابية المستقلة هدفاً رئيسياً.

بدأ المتمردون بقصف مراكز التسجيل (أكثر من ٩٠٠ مركز في العراق كلّه)، والهجوم على ٥٥٤ منها والعشرات من الـ٩٠٠٠ أو أكثر من مراكز الاقتراع، واغتيال أي موظف في اللجنة الانتخابية المستقلة - العراق. وبدا كل جهاز الانتخابات في الحقيقة عرضة لهجوم مسلّح متواصل[١٦]. كما بدا العنف مستوطناً لدرجة أن إمكانيات نجاح الانتخابات لاحت ضعيفة، مما يهدد شرعية الحكومة الموقّتة ومعها تطلعات الحكم الأكثري الشيعي.

لكنّ التأجيل لم يكن خياراً. بحسب القانون الإداري الانتقالي (TAL)، وهو الدستور الانتقالي للبلاد، كان يجب إجراء الانتخابات في فترة لا تتعدّى كانون الثاني ٢٠٠٥. ولهذا لم يكن للاقتراع أهمية سياسية أو رمزية فقط، لكن عدم إجراء الانتخابات، أو حتى مجرّد التأخير، كان يعد من الناحية القانونية غير دستوري. وكان أي تغيير، في الحقيقة، يتطلّب تعديلاً دستورياً. وكانت الانتخابات وتثبيتها الدستوري مع التشديد على الأمر، مطلبين عراقيين.

وأرادت سلطة الائتلاف المؤقتة بقيادة السفير الأميركي (CPA)، مهلة مفتوحة من ٣-٥ سنوات لإعادة تكوين العراق إدارياً وفق توجهات ليبرالية كاملة. وقد تحقق انتقال السيادة في حزيران ٢٠٠٤، وانتخابات شهر كانون الثاني، بسبب

---

(١٦) مقابلة مع عبد الحسين هنداوي، رئيس الـIECI، كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٤.

مطالب عراقية وليس بقرار من سلطة الائتلاف الموقّتة. وفي هذا المجال، كان صنّاع القرار والسياسة الأميركيون منقسمين.

لكن القرار بالاشتراك في الانتخابات كان واضحاً، إن لم نقل يشكّل تحدياً، في أوساط الأغلبية العظمى من السكان، وخصوصاً في أوساط النساء والشباب. وردّت اللجنة الانتخابية المستقلة- العراق الـ(IECI)، بسيل من الإعلانات الإلكترونية ذات دعاية مؤيّدة للانتخابات. كذلك فعل رئيس الوزراء الموقّت، إياد علاّوي، الذي كاد يسيطر على «موجات الأثير» لمحطات التلفزيون العربية في السباق إلى الانتخابات. وسيطر الناشطون الشيعة على «الكلمة المنطوقة» من خلال شبكات الجوامع والوعاظ، وبدعم أيضاً من فتوى السيد السيستاني الذي دعا المؤمنين إلى الإدلاء بأصواتهم. ووظّف الأكراد وسائل إعلامهم المستقلة التي تملكها الدولة في المعركة بتصميم مماثل وأمن أفضل. وكانت التيارات الوسطية، والاتحادات القبلية، والمجموعات الدينية أو الإثنية كلها في مزاج مماثل.

وهناك سياسيون ستّة من مختلف الاتجاهات، ليبراليون، وإسلاميون، وقبليون أو وطنيون، أظهروا ميلاً للمشاركة في الاقتراع. وقام كل من الحزب الإسلامي بقيادة محسن عبد الحميد آنذاك، أو الديموقراطيون المستقلون بقيادة عدنان الباجه جي، والحزب الوطني الديموقراطي بقيادة نصير الجادرجي، والتحالف القبلي الوسطي بزعامة غازي الياور بتسجيل كياناتهم وتسمية مرشحيهم وبعضهم لم يكشف عن أسماء مرشحيه. كان الخوف من أن يؤدي الفشل الأمني إلى حرف العملية كلّها عن السكة، مما يفضي إلى أزمة شرعية جديدة[١٧].

وقد حسّن فشل تمرّد النجف الذي قام به مُقتدى الصدر في آب ٢٠٠٤ من آفاق الاقتراع في المناطق الشيعية. وإثر معركة الفلّوجة في أيلول ٢٠٠٤ لم تعد الانتخابات في المحافظات ذات الأغلبية السنية واعدة، وذلك حسب نظرة

---

(١٧) مقابلات مع قادة الحزب الإسلامي، والديموقراطيين المستقلين، ومجموعات أخرى، لندن، وبغداد، تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٤.

سياسييها. ثمّ إنّ استمرار، لا بل تصعيد، العنف في محافظات الأنبار والموصل وديالى، وهي المصادر الرئيسية للدعم الانتخابي الذي يمكن أن تتلقاه الجماعات السنّية، قد أثار القلق في الفترة من أيلول إلى كانون الأول ٢٠٠٤ من إمكانية تهميش هذه الجماعات بفعل ضعف المشاركة كأمر واقع في تلك المحافظات. وبدأت تظهر على السطح دعوات لتأجيل الانتخابات حتى من سياسيين سُنّة ليبراليين مثل الباجه جي[١٨].

على هذه الخلفية، رأى مؤيّدو التأجيل أن فترة ٦ أشهر (أو ما شابه) ضرورية لتهدئة الوضع؛ بينما رأى مؤيّدو عدم التأجيل أنّ السؤال المهمّ هو: ما الأمر المتوقّع بالضبط إنجازه في المقاطعات المحاصرة خلال بضعة أشهر[١٩].

إن إعادة الجدولة الزمنية أو التأخير كان من شأنه أن يسدِّد ضربة قوية لمصداقية الحكومة الموقتة وشريكها - الراعي، التحالف الأميركي - البريطاني. ولم تستحوذ فكرة الانتخابات الحرة على مخيّلة غالبية العراقيين من قبل بهذه القوة. ولم تتمكن الهجمات بمدافع الهاون، والسيّارات المفخّخة، والانتحاريون، والخطف، وقطع الرؤوس، والاغتيالات - التي كانت تهدف إلى خلق بيئة مرعبة - من إيقاف أو منعِ جميع المجموعات والأفراد من تسجيل كياناتهم ومرشّحيهم أو حتى تشجيع لوائحهم الانتخابية.

كانت المكاتب الرئيسية للّجنة الانتخابية المستقلة في بغداد عبارة عن خلية نشاط محموم. وبلغ عدد الكيانات السياسية المسجّلة ٢٥٧، بينها ٣٤ لائحة تحالف، وتضمّ أكثر من ٤٠٠٠ مرشّح. وكان بين التحالفات الـ ٣٤ اثنا عشر تحالفاً شيعياً، منها أحد عشر تحالفاً محلياً (في المحافظات)، وواحد كان وطنياً هو التحالف الوطني المتحد (رقم اللائحة ١٦٩). كما يُظهر مِثال المجموعات الإسلامية الشيعية أن النزعة إلى الوحدة في الانتخابات المشكّلة لم يكن يوازيها

---

(١٨) هذا المزاج منع غالبية هذه الجماعات من شنّ حملات انتخابية ذات معنى، مما أدّى إلى عدم رضى من جانب مؤيّديهم.

(١٩) كرّر رئيس الوزراء إياد علاّوي ووزير دفاعه حازم الشعلان ذلك الرأي في عدة مناسبات وفي مقابلات تلفزيونية ومؤتمرات صحافية في تشرين الثاني (نوفمبر) وكانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٤.

أي تحالف مماثل في الانتخابات المحلية، وهذا دليل على الاختلافات التنافسية الحادّة.

السياسات الانتقالية

أظهر الاستقطاب الانتقالي أنه ما من سياسة مكلّفة أكثر من غياب السياسة نفسها. وقد تطوّرت مرحلة ما قبل الحرب الخالية من السياسة في مجتمع متشظّ، تطوراً أتاح للدولة تدمير المؤسسات الاجتماعية الحديثة، مما تسبّب بتحوّل عملية التشظّي إلى تقهقر نحو عالم بدائي بلا ايديولوجيات.

نتيجة لذلك، كان أمراً ملموساً في ظرف ما بعد الحرب، الانتقال من السياسة الإيديولوجية، التي ميّزت الستينات والسبعينات والثمانينات، إلى سياسة الهويّة المحلية، وفي بعض الحالات إلى سياسة القضايا.

ومن دون القول بانتهاء السياسة الإيديولوجية، تظهر هذه الأخيرة وكأنها مهمّشة أو مشوهة. والشبكات المحلية المرتكزة على القرابة، والمحسوبية والتبعية أو العيش المشترك - محافظة، مدينة، حي - كانت وستبقى أساساً للتحرك والعمل. ومع الاحتفاظ بالكثير من الاستقلالية، تخطّت هذه الشبكات البدائية أو المحلية أو تداخلت جزئياً مع المؤسسات الأوسع الرسمية وغير الرسمية للدين، الإثنية، والطائفة. ويبدو هذا التفتت واضحاً من الأعداد الكبيرة للكيانات السياسية المسجّلة، وطبيعة هذه الكيانات السياسية الجماعية والفردية نفسها.

بدت المنافسة مشتعلة الآن في ما بين الجماعات، طوائف أو إثنيات، وبين فئات داخل كل جماعة. كما انطلقت كل أشكال النشاط والنضال التي أصبحت نتاج التمزقات الاجتماعية والثقافية. وهذه المنافسة والعداوة المتعددة الأوجه تفسّران لماذا تصلبت خطوط الانقسام بين الجماعات (مهما كان تعريف الجماعة) كما تفسران انقسام الجماعة (الطائفة) داخلياً على أساس الطبقة، والإيديولوجيا السياسية، أو العائلة، والقبيلة أو الولاءات الشخصية. وقد أضاف التنوع الثقافي أثره في زيادة التعقيدات. وليس أمراً مفاجئاً، في ظروف كهذه، أن نرى

مجموعات اجتماعية وسياسية لا يمكن حصرها وهي تظهر وتنظّم نفسها في كيانات سياسية تراوح ما بين حركات شعبية اجتماعية كبيرة تضمّ آلافاً من الأعضاء الملتزمين، وكيانات سياسية فردية تقوم على عائلات موسّعة محلّية أو شبه عشائرية.

لكنهم جميعاً كانوا يتنافسون من خلال عملية سياسية مؤسّساتية أي قانونية للدخول في، وليس الخروج من، النظام الجديد؛ لقد كانوا جميعهم معبأين نحو إعادة تعريف الدولة العراقية من حيث هي نظام حكم وكيان وطني معاً. وعلى الرغم من وجود الانقسامات، أخذت هذه الجماعات تُستقطب في توجّهات (أو ميول) مذهبية (شيعية أو سنية)، أو إثنية أو وسطية.

وكما أشرنا من قبل، فإن النظر إلى النشاط السياسي الحزبي وفقاً لطوائف أو مجتمعات كلية (شيعة، سنّة، أكراد، تركمان، أشوريون) هو فقط أمر مفيد بشكل جزئي في تحديد بعض التوجّهات الأساسية، لكنه يشكّل نقصاً إذا ما اعتُمِد على أنه المرجع الوحيد للتحليل. إن عبارة «جماعة» (أو طائفة) هي أيضاً مضلّلة إذا ما طُبّقت على المجموعات الإثنية. إن الإثنية هي أساس الدولة الحديثة؛ بينما الطوائف والمذاهب الدينية هي انشقاقات ما قبل حديثة. ومع صعود الإسلام السياسي جرى تسييس هذه الانقسامات وتحريكها. وبهذا المعنى، كان الدين عامل تفرقة وتقسيم وعامل لحمة في آن.

إن المجموعات والحركات التي تقوم على المذهب أو المعتقد متعدّدة جداً: ثلاث بين صفوف الأكراد (الرابطة الإسلامية المعتدلة، الإخوان المسلمون المحافظون - في حلبجة، ومتطرفون من نوع القاعدة، مثل أنصار الإسلام)؛ وهناك أربع من هذه المجموعات في صفوف التركمان (شيعة، سُنّة، معتدلون، أصوليون)؛ وأربع بين السنّة (من الحزب الإسلامي المعتدل إلى هيئة علماء المسلمين، إلى السلفيّين المتطرّفين، إلى هيئة الإفتاء والإرشاد، ومجموعة الزرقاوي التي تُسمى جماعة الجهاد في بلاد الرافدين). وفي صفوف الشيعة ثمة دزينة أو أكثر من المنظمات التي تقوم على المذهب: أحزاب الدعوة الثلاثة، المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، ومنظمة العمل الإسلامي (جناحان)

وتنظيمان لحزب الله، وحزب الفضيلة، وجماعة الصدر (حركة الحوزة) وغيرها. وفي هذا النوع من «حرب الجميع ضد الجميع» يبدو أن الأمر سوف يؤدّي إلى حفز التحالفات.

حافز جديد: غموض والتباسات

في مواجهة حالات الغموض الملازمة للاختبار الأول للقوة على الصعيد الوطني، بدت كل الأحزاب والمجموعات السياسية تقريباً وكأنها تُقاد بعاملين أساسيين: الخوف من الفشل، والمنافسة ضد خصوم حقيقيين ومحتملين من داخل أو خارج حدودهم الثقافية والسياسية الخاصة.

إن الخوف من حالات الفشل والغموض شجّع على خلق جبهات انتخابية، سهّلت وجودها الأفكار المشتركة، والصلة الثقافية، والأجندات السياسية الموحّدة. كما أن التعاون بين الأحزاب القومية الكردية الرئيسية وحلفائها الأكراد الأدنى مرتبة، وحتى المفاوضات لبناء جبهات شيعية شاملة، كلّها كانت أمثلة على هذه التوجهات للتعاون. بالنسبة إلى الأكراد، كان الأمر بمثابة ساعة الحقيقة، وفرصة تاريخية لتدعيم استقلالهم الذي أصبح أمراً واقعاً. وبالنسبة إلى الشيعة، كانت المؤسسة غير الرسمية للمرجعية، السيستاني مثلاً، أمراً حاسماً في بناء الوحدة الشعبية الانتخابية.

ويمثّل «المؤتمر الوطني العراقي» بقيادة أحمد الجلبي حالة في هذا الإطار. فقد نقل المؤتمر تحالفاته من التيارات الليبرالية إلى الطائفية (الشيعية)، وانضمّ إلى التحالف الشيعي في الانتخابات وساهم في إنشاء مجموعة أخرى، هي المجلس الشيعي للمنافسة في الانتخابات المحلية. هكذا أدّت المكاسب الانتهازية بـ«المؤتمرالوطني العراقي» الليبرالي التابع للجلبي إلى الميل نحو «السياسة الطائفية». وبدورها، كانت المحاولات لخلق مجموعة وسطية - ليبرالية محدودة ولم تتحقق في النهاية. واتخذت المجموعات الليبرالية السنّية الصغيرة اتجاهات مختلفة ومتفرّقة؛ بعضها، مثل الجادرجي، قام بلعب دوره وحيداً؛ والآخرون، مثل الباجه جي، راوحوا بين السياسة الطائفية والليبرالية. وقد فشل

إياد علاّوي في خلق جبهة عريضة؛ كذلك فشل الشيوعيون ومعهم آخرون.

لكنّ الشراكة في الائتلاف لم تكن خالية من المنافسة. إذ شكّل توزيع «الحصص» في اللوائح الائتلافية مُشكلة. فقد كانت الانتخابات وطنية ومحلية في الوقت نفسه (المحافظات الإدارية المحلية). وبالنسبة إلى الأكراد، كانت هناك ثلاثة انتخابات: وطنية وإقليمية ومحلية.

وقد جرى بناء الائتلافات الانتخابية بطرائق مختلفة على كل مستوى. بالنسبة إلى الانتخابات التأسيسية، تم خلق كل المجموعات (أو الكتل) الشاملة تقريباً من قِبل الشيعة والأكراد على التوالي. لكن التركمان والأشوريين، أو السنّة في الوسط، فشلوا في القيام بذلك. لقد توحّد الأكراد وجرى تحريكهم بالأفكار والمثل العليا القومية والفيدرالية. وما كان بإمكان الشيعة، من جهة أخرى، تخطّي انقسام قواهم السياسية إلا بفضل المؤسسة غير الرسمية للسلطة الدينية، وهي المرجعية بقيادة السيستاني في النجف.

على الرغم من كون سياسة الهويّة الطائفية ميزة ناشئة وجديدة، فهي لم تكن قوية بحيث تتمكن من ضمّ المجموعات والقيادات المتعددة والمتنافسة. وعلى مرّ العقود، بقي السيستاني بعيداً من السياسة، وبدا أنه سار على خطى معلّمه وسلفه، آية الله العظمى أبي القاسم الخوئي. أما الآن فتحوّل مكتبه إلى مقر ومحور للسياسة وصنع القرار. وكانت للسيستاني مجموعة مساعدة من الاستشاريين التكنوقراط الذين بقوا في الظل. وقد ظل دوره وسيستمر غامضاً وخلافياً في تشكيل الكتلة الانتخابية ذات الصبغة الإسلامية الشيعية. فنوّابه أنكروا أي دور له في تشكيل الائتلاف الشيعي؛ بينما أكد أتباعه السياسيون أنه كان عرّابه. ولعل من شأن إشارات متضاربة ومتناقضة كهذه أن تكون متعمّدة للإبقاء على حالة من الغموض، وهو تكتيك قديم لتجنّب الضغوط أو المسؤولية في حال الفشل. وتفيد «نظرية التدخّل» أن السيد السيستاني شجّع تضمين اللوائح مستقلين ومن غير الشيعة، سنّة ومسيحيين لإضفاء مسحة (وطنية) وجو عراقي عام على الائتلاف. افتراضياً، قُسّم الـ ٢٤٥ منافساً في اللائحة الشيعية بين مجموعتين أساسيتين، المجموعات السياسية والمستقلين. وحصلت المجموعات

السياسية على حصص مختلفة، بين ١٢ إلى ١٨ مقعداً لكل حزب. ومن خلال توظيف ثلاث منظمات مختلفة، تمكن المجلس الإسلامي (عزيز الحكيم) من تأمين حصّة الأسد في القائمة[٢٠]. وفي حين كان الانضمام إلى لائحة السيستاني اختياراً حراً تقريباً، قيل إن بعض القادة المترددين قد مورس عليهم الضغط من قبل الإيرانيين للانضمام إلى اللائحة الشيعية[٢١]. وبدت الجبهة الشيعية متراصة، ومنظمة جداً، ومموّلة، بطريقة جيدة، ونشيطة وجامحة بدرجة عالية. ومن خلال رفعها لصورة السيستاني على إعلاناتها الانتخابية، بالإضافة إلى رمز الشمعة المضيئة والدافئة، أرسلت اللائحة الشيعية الرقم ١٦٩ رسالة مفادها أن هذه هي «الجبهة المقدّسة»، لائحة الإمام والله، التي تجب طاعتها[٢٢].

وأياً كان الأمر فإن المفاوضات من أجل بناء التحالف، أو الاتحاد، أو الروابط تشعبت، وتضمّنت التالي:

١- كتلة تضمّ المجموعات الشيعية كافّة (من ضمنها المجلس الإسلامي/ الحكيم، والدعوة وحزب الفضيلة ومنظمة بدر والتيار الصدري، المؤتمر الوطني العراقي/أحمد الجلبي وغيرها من المجموعات العشائرية الشيعية والسنّية.

المجموعات الاجتماعية المدنية والليبرالية المختلفة.

٢- الملكيين الدستوريين مع المؤسسات القبلية.

٣- مجموعات إثنية متعددة (تركمان وآشوريين).

٤- مجموعات محلية متحالفة في العمارة والحلّة والنجف والبصرة.

٥- تحالفات بلدية محلية مختلفة.

---

(٢٠) مقابلات مع بعض مساعدي السيستاني، تشرين الثاني (نوفمبر) - كانون الأول (ديسمبر)، بغداد ولندن ٢٠٠٤.

(٢١) مقابلة مع الأمين العام لـ«حزب الفضيلة» الدكتور نديم الجابري. ادّعى الدكتور الجابري أن حزبه أراد الدخول في السباق الانتخابي وحيداً لكنه تلقى تهديدات وكان عليه أن ينضمّ إلى لائحة السيستاني. لم تكن لحزب الفضيلة أية علاقات مع طهران، وكان خطه يقوم على أفكار ومعتقدات عراقية محلية صرفة، وهو موقع جعل منه «الخروف الأسود» في الحقل السياسي الشيعي.

(٢٢) هذا التقييم يرتكز على مجموعة من المقابلات مع بعض مساعدي السيستاني، وأعضاء اللائحة الشيعية، وشخصيات دينية شيعية، وتصريحات موثقة صادرة عن مكتب السيستاني في النجف.

٦- لوائح فردية، معظمها في منافسة انتخابات محلية، مثل الاتحاد الوطني الكردستاني (الطالباني).

لكن التحالفات البلدية اتّخذت أشكالاً متعددة من اللوائح الحزبية الفردية والثنائية والمتعددة التي اختلفت من محافظة إلى أخرى (انظر نتائج الانتخابات)، وليس هذا في التشكيل فقط بل في الاسم أيضاً. لقد شكّل الأعضاء الشيعة المندرجون في لائحة الائتلاف العراقي الموحد (السيستاني) أحد عشر تحالفاً محلياً مختلفاً أدّت، على الأقل، إلى تسليط الضوء على سياساتهم الانشقاقية والتنافسية. وشكل المجلس الأعلى على سبيل المثال عدة تحالفات بأسماء مختلفة في عدة محافظات.

وعمل الحزب الديموقراطي الكردستاني بزعامة مسعود البرزاني بشكل فردي في سباقه في الانتخابات البلدية في ثلاث محافظات: دهوك وأربيل والسليمانية.

أبعد من التفسير

باتت الانتخابات رمزاً لمرحلة انتقالية سلمية تقوم على التفويض الشعبي لأول مرة، وقد استحوذت على مخيّلة معظم العراقيين الذين برهنوا على خطأ تقديرات وسائل الإعلام، وفاجأوا المراقبين العالميين والإقليميين، كما فاجأت الانتخابات أولئك المقيمين في المناطق السنّية، المتسبّبة بمعظم أعمال العنف. إن مشاهد الحشود الضخمة المتدفّقة على مراكز الاقتراع قد تخطّت أقصى أحلام التفاؤل. فقد توجّه ثمانية ملايين ونصف مليون ناخب إلى مراكز الاقتراع للتعبير عن إرادتهم بحرية، متحدّين الموت. ولئن تمكّن العراقيون من انتزاع نصرهم الانتخابي من فكّي حركة تمرّد مميتة، فإن ذلك ليس بأقل من معجزة أو أعجوبة.

لقد فشلت تلك القوى، العراقية والإقليمية معاً، الساعية إلى عرقلة الانتخابات. وفشلت أيضاً تكتيكات الترويع والمقاطعة من منع ٥٨,٩ في المئة من الناخبين المؤهّلين من التوجه إلى دوائر الاقتراع. ومن بين الثلاثمائة هجوم في أنحاء العراق كافة، تمّ إرسال ١٣ مهاجماً انتحارياً كان أحدهم يعاني من التخلف العقلي (المرض المنغولي).

وتعرضت مجموعة من مراكز الاقتراع للهجمات بقذائف الهاون وكان هناك تقريران عن إطلاق نار. وكان ذلك، تقريباً، كل شيء. لقد توقّع الناخبون أسوأ من ذلك بكثير. فتدفقت الجماهير إلى مراكز الاقتراع، وقد أدهشوا أنفسهم والعالم[٢٣].

أخفقت المجموعات المعارضة العنيفة في استيعاب عمق المشاعر المؤيّدة للانتخابات. وإلى جانب عشرات الآلاف الذين تقدّموا كمرشحين، تدفّق المتطوعون لمساعدة اللجنة العليا المستقلة للانتخابات في العراق، وقاموا بحراسة حوالى ٥٠٠ مركز تسجيل وحوالى ٩٠٠٠ مركز اقتراع في أنحاء العراق كافّة في مواجهة تهديدات قاتلة. وأثار وجودهم أسئلة حول شرعية تكتيكات كهذه. لقد نظر أغلب العراقيين إلى الانتخابات كوسيلة لاستعادة السيادة. ولم يتمكنوا من استيعاب أن مراكز الاقتراع يمكن أن تكون أهدافاً للجهاديين الباحثين عن الجنّة.

يقول أحد المراقبين الميدانيين، «أحد المشاهد النموذجية كان متكرراً. عجوزان في طريقهما إلى الانتخاب يلتقيان خمسة من المتمردين المقنّعين وهم يسدّون الطريق المؤدّي إلى المركز الانتخابي. يتوقف العجوزان في حالة خوف؛ خلال لحظات، تنضمّ إليهما مجموعات من الناخبين الشباب من الحيّ نفسه، وفيما ينمو الحشد، ينسحب المتمرّدون». كان هذا إعلاناً سلّى العراقيين لعدة أسابيع قبل الانتخابات. وبوعي منهم أو بدونه، حاكى البغداديون (أهل بغداد) ذلك المشهد في يوم الاقتراع. «عندما شاهدنا الإعلان بعد عدة أيام، لم نعرف من كان يحاكي من؟ لقد تلاشى الخط الذي يفصل الواقع عن الخيال»[٢٤].

حتى قبل فرز الأصوات، ظهرت تفسيرات متعددة. السلفيون، مثل الأردني المتطرّف أبو مصعب الزرقاوي، أدانوا الانتخابات ووصفوها بالفاشلة. والرئيس

---

(٢٣) مقابلات مع مجموعة من الناخبين العراقيين في أميرية وبغداد الجديدة وضواحٍ أخرى من العاصمة.

(٢٤) مقابلة مع كاتب عراقي، وهو يصف حشود الناخبين وهي تتدفق الى الشوارع في ٣٠ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٥.

الأميركي جورج بوش رفعها إلى مستوى الصفعة في وجه الإرهاب. وإيران، وهي في أعلى قائمة بوش للدول المستهدفة، اعتبرتها تأنيباً لواشنطن. وفي الغرب اعتبرها اليسار أنها أكثر بقليل من مؤامرة جرت في ظل الاحتلال، وقد انضمّ إليهم بسرعة البعثيون المؤيدون للعودة إلى الوضع السابق وحلفاؤهم العرب. أما الناخبون العراقيون فقد اعتبروها، صواباً أم خطأً، معجزة، وتحدّياً من جانب الناخب. لقد أظهرت انتخابات العراق، وهي هزيمة ونصر في الوقت عينه، وموكب للشرف والعار معاً، بالنسبة إلى العراق، والولايات المتحدة، والعرب، كل مفارقات الليبرالية المعولمة.

وما إن أغلقت صناديق الاقتراع حتى ظُلل الحدث بتحليلات عمّا يمكن أن تعنيه هذه الانتخابات. كان العراق، وهو لا يزال، إلى حدّ ما، أمام مفترق طرق، ويقف مثل جانوس إله الطرق عند الرومان، أمام عدة خيارات. هذا الوطن المتعدد الإثنيات، والأديان، والثقافات، هو تحت الاحتلال، وعلى وشك كسر احتكار الحزب الواحد والطائفي/ العائلي للسلطة والثروة الوطنية. فهل يصل الطلاق بين الأمة والدولة إلى نهايته؟

النتائج

يوم الأحد، في ١٣ آب (أغسطس) ٢٠٠٥، وبعد أسبوعين تقريباً من الاقتراع، أعلنت نتائج أول انتخابات تنافسية تُجرى في العراق منذ نصف قرن.

كانت الميزة الأساسية الأولى اللافتة هي معدّل الاقتراع الوطني الذي وصل إلى حدّ ٥٨,٩ في المئة، على الرغم من موانع العنف. فتداخل العنف والشرعية، وهما محرّكان أساسيان في الانتخابات، جرى على المستوى الوطني لمصلحة الأخيرة. وأظهرت المحافظات السنّية التي مزّقها العنف أدنى مستوى للمشاركة في التصويت: معدّل ١٩، ٦ في المئة في الأنبار كان المعدل الأدنى (٢,١)، وكانت ديالى الأعلى (٣٢,٢)، ومحافظتا صلاح الدين والموصل في مكانٍ ما في الوسط، بمعدل ٢٧,٣ و١٦,٧ في المئة على التوالي. وسجّلت بغداد، وهي مدينة مختلطة، نصف سكانها العرب من المسلمين السنّة، معدل

٤٩,٩ في المئة. وكانت المقاطعة السنّية واضحة تماماً في ضاحية الأعظمية السنّية. وجاءت المفاجأة بتصويت أكثر من ١٥٠,٠٠٠ ناخب أغلبهم من مؤيّدي الرئيس الموقّت غازي الياور، في محافظة نينوى (الموصل) السنّية، في حين لم تتجاوز محافظة صدّام حسين، صلاح الدين (تكريت)، نسبة ٢٧,٤ في المئة من جمهور الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم. لقد فشلت المقاطعة عموماً. خسرت وجهة النظر التي قدّمها مؤيدو العودة إلى الوضع السابق والقائلة بأن «الانتخابات لا يمكن خوضها في ظل الاحتلال»- وفقدت الآن الكثير من أهمّيتها. وبصورة عامة كسبت الشرعية المجزوءة. وبدا السنّة المتطرفون، مثل «جمعية العلماء» التي يقودها الدكتور حارث الضاري، وهو مؤيد للمعارضة العنيفة، مذهولين بالنتيجة الضخمة وبتهميشهم كنتيجة لهذه الانتخابات. وراحت تظهر «إشارات» بأن السنّة الراديكاليين بدأوا بإعادة التفكير في موقعهم وفي البحث عن مخرج يحفظ ماء الوجه. ولم تتمكن جمعية العلماء من التشكيك في شرعية كهذه، لكنها تحدثت عن «شرعية ناقصة»، وهي إشارة إلى المقاطعة السنّية[٢٥].

لقد تفاقم إحساس السنّة بالمرارة عندما تُرجمت نتيجتهم المنخفضة بالمزيد من المقاعد وبمعدّل وبتمثيل فوق العادة لمنافسيهم من الأحزاب الإسلامية الشيعية. فمقاطعتهم عملية الاقتراع لم تحرمهم من تمثيل ذي معنى فحسب وإنّما سمحت بتمثيل مرتفع للكتل الشيعية والكردية. فلو شارك السنّة كلهم في الانتخابات لكان عدد الأصوات المطلوب للمقعد الواحد ارتفع إلى ٤٠ أو ٥٠ ألفاً.

كانت النتائج العليا في المناطق الكردية، التي سجّلت معدّل مشاركة بنحو

(٢٥) أُجريت عدة مقابلات مع الدكتور الضاري بشكل واسع ونُقلت أقواله من قبل وسائل الإعلام العربية مثل «الجزيرة» و«العربية». وأكّد الناطق باسم «جمعية العلماء السنّة»، الشيخ عمر راغب، أن جمعيته كانت ترغب في الاعتراف بحكومة ما بعد الانتخابات «كحكومة راعية لشرعية غير كاملة». انظر أيضاً جريدة الشرق الأوسط، ١٥ شباط (فبراير) ٢٠٠٥. وقد أعلن الشيخ أحمد عبد الغفور السامرّائي وهو من الجمعية نفسها خططاً لعقد «مؤتمر لجميع القوى السنّية» في العراق، المصدر نفسه، ١٢ شباط (فبراير) ٢٠٠٥.

٨٨ في المئة، وتمّ تعزيز المنافسة الإثنية ضد العرب بفعل التسابق بين «الاتحاد الوطني الكردستاني» و«الحزب الديموقراطي الكردستاني» على توكيد الهوية الكردية، مما تسبب بإطلاق مشاركة ضخمة كهذه. وكان للمحافظات الشيعية في الجنوب معدل مشاركة يبلغ ٦٧,٨، وهو أكثر بثلاث مرّات من المعدل السنّي.

ثانياً، سلّط الاقتراع المتعدد الأول في العراق الضوء على أزمة الهويّة الوطنية. ومع انحسار الإيديولوجيات الكبرى - القومية - الاشتراكية العربية المتمثلة بالبعث أو الشيوعية، والإسلامية الراديكالية، تقدّمت إلى الأمام سياسة الهويّة المحلية، وهي إما أن تكون طائفية - الشيعة في مقابل السنّة - أو إثنية - الأكراد ضد العرب والتركمان أو الأشوريون. وهذه الهويّات الكلّية الجديدة، وهي اعتراض على إقصاءات سابقة، تفتّت من الداخل بفعل ولاءات جزئية متعددة، وهي حقيقة تتضح من المنافسة الحادّة حول المراكز في الانتخابات المحلية.

ثالثاً، برهنت الانتخابات مرّة أخرى أن السياسة العراقية تميل نحو التيار الإسلامي المحافظ الأصولي. حصلت الكتلة الإسلامية الشيعية الرقم ١٦٩ على ٤,٠٧٥,٢٩٥ صوتاً أو ٤٨,١ في المئة من مجموع الأصوات. واحتلت الكتلة الكردية المرتبة الثانية وأمنت ٢,١٧٥,٥٥١ صوتاً أو ٢٥,٧ في المئة. وحصل رئيس الوزراء الموقّت إياد علاّوي وحيداً وهو يمثل كتلة الوسط على ١,١٦٨,٩٤٣ صوتاً أو ١٣,٨ في المئة. وفشلت عدة كيانات سياسية في تأمين ٣٠,٠٠٠ صوت، وهو الحد المطلوب لحجز مقعد في المجلس التأسيسي.

ثمة قلة قليلة فقط تمكنت من البقاء، بينها الحزب الشيوعي العراقي الذي حصل على ٦٩,٠٠٠ صوت، وحصلت جماعة الصدر تحت اسم «كوادر ونخب» على ٦٩,٠٠٠ صوت، وقائمة الرئيس الموقّت غازي الياور على أكثر من ١٥٠ ألف صوت.

وكشف الميل إلى التيار الإسلامي المحافظ عن ضعف التيار الوسطي بين العرب، الذي يعود بصورة أساسية إلى التفتت والضعف لجهة الموارد والبنية التحتية والقيادة القوية. والآن، كما في المستقبل المنظور، سوف يتحمل الأكراد

العبء الأكبر لموازنة التوجّه المحافظ للكتلة الشيعية الرامية إلى أسلمة النظام السياسي والمجتمع. ولو كان التيار الإسلامي السنّي المحافظ في مزاج للتعاون مع نظيره الشيعي، كما كانت الحالة عام ١٩٥٩ في ظل حكم الزعيم عبد الكريم قاسم، لبقي القليل للأكراد والكتلة الوسطية الليبرالية معاً. بهذا المعنى، فالارتيابات الطائفية بين شقي الإسلام، فيما هي تقسيمية وخطرة، كانت ولا تزال في الوقت الحاضر نعمة. وبالفعل، يميل «الحزب الإسلامي» بقيادة محسن عبد الحميد أكثر إلى السياسات الوسطية والكردية.

رابعاً، إن التفاوت بين الانتخابات للجمعية التأسيسية والانتخابات البلدية من حيث النتيجة، ونمط السلوك الانتخابي أو الحصّة النسبية التي فاز بها كل حزب على حِدة، أمر مهم ولافت ويمكن أن يشكّل الانتخابات المقبلة بطريقة مختلفة.

كانت المشاركة في الانتخابات البلدية أدنى مستوى بصورة عامة (٥٥ في المئة من الناخبين المحليين)، وكان الميل إلى عقد التحالفات أضعف. لقد جرى الكشف عن الثقل النسبي للمتنافسين الفرديين: أصحاب الأداء الضعيف سيكون لهم موقع أضعف في عملية تشكيل الكتل القادمة. وعلى سبيل المثال، لم يصب حزب الدعوة نجاحاً جيداً بالمقارنة مع حزب الفضيلة التابع لآية الله يعقوبي. وجاء هذا الأخير على مستوى شبه متكافئ مع المجلس الأعلى. وهذه الاختلافات الملموسة في مستوى قوة ونفوذ حلفاء الأمس سوف تؤثر في توزيع الحصص في القوائم الكلّية في المستقبل. ويمكن أن يؤدي هذا إلى إطلاق منافسة وتغيير تكوين قيادة الكتلة في الجانب الشيعي. وكذلك الأمر في الجانب الكردي: ففي الانتخابات البلدية الكردية حصل «الاتحاد الوطني» على أصوات أكثر مما حصل عليها منافسه «الحزب الديموقراطي الكردستاني».

إن السلوك السياسي يمكن أن يتغيّر بطريقتين: أولئك الذين أطاعوا فتوى السيستاني كأمر ديني، وبالتالي، لم يصوّتوا لقائمة أحزابهم الخاصة في الانتخابات التأسيسية (كما كانت الحال بالنسبة إلى الشيوعيين في الجنوب) قاموا بالفعل بتصويت معاكس في الانتخابات البلدية، على أساس أن فتوى السيستاني تشمل الانتخابات التأسيسية وليس البلدية. وهكذا حصل الشيوعيون، على سبيل

المثال، على ٦٩,٠٠٠ صوت في الانتخابات التأسيسية، لكنهم سجّلوا ١٤٠,٠٠٠ صوت في الاقتراع البلدي. فلو امتنع السيستاني عن التدخل في الانتخابات العامة القادمة، لتغير السلوك السياسي أيضاً.

ديناميكية جديدة

على الرغم من التجاوزات التي جرى الحديث عنها في الجنوب ونينوى، فضلاً عن مناطق أخرى(٢٦)، بدت الانتخابات تقوّي الميول لدى المجموعات الرئيسية إلى دعم السبل الشرعية في المشاركة المتوازنة في السلطة ولأجل السعي إلى استعادة السيادة الوطنية للعراق سلمياً.

ونزعت الانتخابات إلى شرعنة السياسات الوطنية وخلق زخم نحو العملية الدستورية. وقد أدّى نجاح الكتلة الشيعية إلى إنذار القوى المعتدلة والعلمانية، سواء كانت محلية، أو إقليمية أو دولية، ومع ذلك كانت الكتلة عبارة عن تحالف أكثر من دزينة من المجموعات، وتألّف قسم من القائمة من مرشحين مستقلين. وقد تضمّنت القائمة اتجاهات متعارضة، من خمينية، وطائفية، وليبرالية إسلامية. واستمرار هذه الكتلة مرهون، إلى درجة كبيرة ولكن ليست حصرية، برعاية آية الله العظمى السيستاني، بينما تماسكها المحفز ذاتياً ضعيف للغاية.

اندلعت منافسة حادّة بين ثلاثة مرشحين لرئاسة الحكومة، عادل عبد المهدي المعتدل من المجلس الأعلى، وإبراهيم الجعفري المحافظ من حزب الدعوة، وأحمد الجلبي الانتهازي الليبرالي. وعلى هذه الخلفية حاولت المجموعات السنّية العودة، مبدئياً من خلال المشاركة في وضع الدستور، ومن ثم، في حال كانت النتيجة غير مرضية، من خلال تأمين دعم يمنع حدوث النصاب المطلوب في الاستفتاء القادم. وكانوا يتمنّون أن يؤدّي هذا التحوّل في الأحداث إلى

---

(٢٦) انظر على سبيل المثال تقرير منظمة تموز للتنمية الاجتماعية حول المخالفات الانتخابية. استفاد التقرير من حوالى ١٨٧٥ مراقباً محلياً. في كركوك، أقام العرب والتركمان مظاهرات في الشوارع ضد التلاعب بعملية الاقتراع. الشرق الأوسط، شباط (فبراير)، ٢٠٠٤. إن أكبر الأخطاء في أول انتخابات عراقية كان ندرة المراقبين الدوليين. لقد جرى توظيف المراقبين الأمميين في الأردن.

تصحيح الفشل في الانتخابات التأسيسية من أجل جذب جماهير سنّية معارضة.

في حال نجح السنّة، فإن الانتخابات للمجلس الوطني في كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٥، سوف تكون، بحسب اعتقادهم، أكثر شمولاً. عندها، يمكن لاقتران الشرعية السياسية ببناء قدرة الدولة إلى إيصال الكتلة الأكبر من التمرد إلى نقطة الانكسار، هذا إذا لم يتحول المسار أو تكتسي السياسة العسكرية - السياسية بحرب طائفية. لكن الأهمية الرئيسية للانتخابات بقيت تتمثل في أن العراقيين وقفوا ضد نظام البعث الساقط، ووقفوا من أجل انتقال سلمي للسلطة، ومن أجل نوع من المشاركة فيها، ومن أجل إنهاء احتكار السلطة وضد الفوضى والعنف. وأظهرت الانتخابات أيضاً أهمية التأثير المتصاعد للدين والتيارات المذهبية.

بعد الانتخابات، صُدمت المحافظات السنّية المبتلاة بالعنف، وراود قادتها إحساس قاس بالهزيمة الذاتية. وجاء هذا التصريح المهم من جانب «جمعية علماء المسلمين» وهو يعكس إحساساً بالتهميش الذاتي: «لقد حصلت الحكومة (بعد الانتخابات) على بعض الشرعية لكنها شرعية جزئية فقط».

لقد بدا واضحاً أن السنّة بدأوا بإعادة التفكير في مواقعهم بعد خسارة حملتهم لمنع الانتخابات، وبات جزء منهم الآن أكثر ميلاً إلى تأييد العودة إلى السياسات المؤسساتية، أولاً في العملية الدستورية، وفي النهاية، في الانتخابات العامة اللاحقة.

ونحن نعتقد أن نهاية الصراع ستكون على الأرجح مرهونة بقيام نظام فيدرالي، تعددي وتوافقي كما جرى تصوّره في قانون الإدارة الانتقالي. وأيّ ابتعاد عن هذه المقدّمة في اتجاه حكم أغلبي بسيط مجرّد من الضوابط والتوازنات التي يقدمها قانون الإدارة الانتقالي[٢٧] سوف يؤدي إلى إطالة أمد الصراع ويجعل المرحلة الانتقالية أكثر دموية وكلفة.

(٢٧) مثل المجلس الرئاسي الاتحادي المكوّن من ثلاثة أشخاص والذي يتمتع بسلطات الفيتو التي تقسم السلطة التنفيذية إلى مؤسستين، الرئاسة ورئاسة الحكومة، وذلك لتأمين التوازن بين المجموعات الإثنية - الدينية الرئيسية.

إبراهيم الجعفري

استمرت حكومة رئيس الوزراء إياد علاوي، التي شهدت عملية كتابة الدستور، من نيسان ٢٠٠٥ إلى أيار ٢٠٠٦. وانتخب المجلس التأسيسي جلال الطالباني، الكردي، كرئيس دائم. وانتخب إبراهيم الجعفري، من حزب الدعوة، رئيساً للوزارة.

بعد الموافقة على مسوّدة الدستور في استفتاء وطني في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٥، جرت انتخابات تشريعية جديدة في كانون الأول. لكن خلال هذه الفترة تكثفت حالة التمرد واللاأمن. واتخذ الصراع منحىً دراماتيكياً جديداً في شباط ٢٠٠٦ مع تفجير المقامين الشيعيين المقدّسين في سامرّاء. وما بدأ كصراع ضد الاحتلال تحوّل إلى حرب أهلية طائفية سنّية - شيعية منفلتة، وانخرطت الميليشات وفِرق الموت في عمليات تصعيد عنيفة ضد المدنيين وفي عمليات التطهير الطائفي.

مالت حكومة إبراهيم الجعفري، وهي أول حكومة تنتج من انتخابات حرّة، نحو مبدأ وممارسة الحكم الأغلبي (شيعي - إسلامي). أضف إلى ذلك، أن أسلوب الجعفري السلطوي وعلاقاته مع إيران أكسبته معارضة الأكراد والشيعة الوسطيين، بالإضافة إلى معارضة السنّة المعتدلين. وكان إدخال جماعة مقتدى الصدر المتطرف في حكومته أمراً إشكالياً، فقد أعطى ذلك جماعة الصدر صوتاً مزدوجاً، واحداً في الشارع من خلال ميليشياته، وآخر في الحكومة. وهذا ما زعزع مصداقية الحكومة، وكان بمثابة خطوة إلى الوراء في مشروع البناء المؤسساتي.

افتقدت عملية كتابة الدستور الجديد والتصديق عليه مبدأ الإجماع الوطني. وشعر العديد من المجموعات والقادة السنّة بأنهم لم يكونوا ممثلين بشكلٍ جيد في عملية كتابة الدستور؛ وفي ما يتعلق بالمضمون، وقفوا ضد الجوانب الفيدرالية الواسعة في الدستور الجديد، وضد الغموض في ما يتعلق بالمشاركة في عائدات النفط. ففي المحافظات السنّية، مثل الأنبار والموصل وصلاح

الدين، كان التصويت بـ«لا» ضد الدستور كثيفاً جداً. وعبّر معظم السنّة عن التزامهم العملية السياسية من خلال مشاركتهم في الاستفتاء، لكنهم عبّروا عن رفضهم للدستور المقترح بالتصويت بـ«لا». وعارضت أقلّية قوية من السنّة، ولا سيّما المتمردين السلفيين، العملية بمجملها واستمروا في حملتهم.

وقد أظهر المتمردون أنهم يمتلكون النيّة والقدرة على الاستمرار في استخدام أقسى أنواع العنف لإيقاف عملية تثبيت الوضع الراهن الجديد الناشئ بعد الانتخابات. وكانوا يهدفون إلى زعزعة العملية الدستورية والانتخابات التي ستليها. وقد ساعد تفجير المقامين المقدّسين في سامرّاء في شباط ٢٠٠٦ على تحويل الأحداث باتجاه الصراع الطائفي. وقد حصل هذا خصوصاً بسبب الأسلحة التي قدّمها لهم أعداؤهم.

وكانت ردة فعل جماعة الصدر على تفجير المقامين المقدّسين في سامرّاء عبارة عن الرد على التحدّي الطائفي بالمثل، فشنّت هجمات طائفية مضادّة، مما أدّى إلى انزلاق السياسات المؤسساتية في وهدة التنافس اللاقانوني لأخذ الثأر. وهكذا قاموا بخدمة أهداف خصومهم.

لقد وجّه هذا التصعيد الجديد للصراع ضربة قوية إلى الآمال المعلّقة على تحولات عامي ٢٠٠٤-٢٠٠٥ والتي هدفت إلى تحقيق عملية الشرعنة من خلال صندوق الاقتراع وتعريق النشاطات الأمنية. وأدّى الوضع الجديد إلى تآكل تيار الوسط الضعيف أصلاً، وتحوّل الوضع إلى حالة عامة من غياب القانون والعنف، وأطلق موجة واسعة من الهجرة.

وينطوي تراث حكومة الجعفري على نتائج متناقضة: ففي الجانب الإيجابي، جرى تحريك العملية السياسية إلى الأمام وتم تشجيع القوى السنّية الوسطية على المشاركة في الحكومة والعملية الدستورية، وذلك عبر الاستفتاء والانتخابات العامة. لكن في الجانب السلبي، عملت السيطرة على كتابة الدستور من قِبل التحالف الشيعي - الكردي، على دفع السنّة إلى التصويت ضده، وخدم نيّات المعارضين الراديكاليين منهم.

وإذا كانت سنة ٢٠٠٤ سنة انتقال السيادة، وسنة ٢٠٠٥ سنة الشرعنة من خلال التصويت، فقد كانت سنة ٢٠٠٦-٢٠٠٧ سنة الانكفاء إلى الصراع الأهلي المسلح.

حكومة المالكي

بدأت المرحلة الرابعة بتسليم السلطة، بعد مفاوضات طويلة، إلى الحكومة الائتلافية برئاسة الشيعي نوري المالكي، من حزب الدعوة، في ٢٠٠٦. وكانت هذه أول حكومة تتسلم الحكم في العراق الجديد على أساس دستور وطني دائم وانتخابات جديدة. وقد ورث المالكي وضعاً صعباً حيث كانت العملية السياسية في حال جمود لأن فئات كبيرة من المجتمع السنّي لم توافق على الدستور ولا على المؤسسات وتوزيع السلطة المتأتي عنه؛ وكان الوضع الأمني قد تدهور بشكلٍ دراماتيكي مع تصعيد الميليشيات الشيعية وفِرق الموت لعمليات الردّ بالمثل على عنف الأصولية السنية مما أحدث حالاً من الفوضى في العاصمة وفي مدن رئيسية أخرى. ولم تكن الحكومة قادرة على العمل بفاعلية على الجبهة الأمنية، ليس فقط لأن قواها المسلّحة لم تكن مستعدّة بعد، ولكن، وبشكل لافت للانتباه، لأن معظم الميليشيات على الأرض، وعلى سبيل المثال جيش المهدي، كان لديها وزراء في الحكومة، وهكذا، لم يُنظر إلى الحكومة على أساس أنها طرف محايد، بل كطرف في الصراع، وفي أحسن الأحوال على أساس أنها غير قادرة على السيطرة على أحزابها هي.

وزاد الوضع سوءاً بالنسبة إلى الحكومة تفاقُم المشاكل التي واجهتها إدارة بوش في بلادها في السباق إلى الانتخابات في تشرين الثاني وكذلك صدور تقرير بيكر-هاملتون. وشعرت حركة التمرّد أن استراتيجيتها تربح وهي تهزّ بفاعلية القرار السياسي الأميركي، في حين لاحظت المجموعات المؤيّدة للحكومة أن الالتزام الأميركي بمكافحة حركة التمرّد ذات الغالبية السنّية لم يكن بمثابة شيك على بياض، وعليه قام بعضها بردة فعل تجاه هذا الوضع وذلك بتفعيل ميليشياته الخاصة وحلّ الأمور بطرقه الخاصة.

لقد أثبت رئيس الحكومة المالكي في عامه الأول أنه متردد في إدارة هذه التناقضات بفاعلية وبالتالي تحريك الأوضاع السياسية والأمنية إلى الأمام. ومع نهاية العام ٢٠٠٦، بدا الوضع في العراق هشاً بالفعل. وفي هذا السياق أعلن الرئيس بوش سياسته الجديدة.

إعادة توجيه السياسة الأميركية

تضمّن إعلان بوش السياسة الجديدة في ١٠ كانون الثاني ٢٠٠٧ اعترافاً بالفشل الجزئي، وأشارت التقديرات الأميركية الرسمية إلى أن عدداً من الافتراضات التي اعتُمدت سابقاً كان خاطئاً. وهذه الافتراضات:

* التحدّي الأساسي كان تمرداً سنّياً غير متميّز؛ لكنّ التحدّي الحقيقي كان يأتي من التطرف الشيعي والتطرف السني والإرهاب الخارجي، وعالم المافيا السفلي.

* أنّ العملية السياسية سوف تحبط التمرّد؛ لكن مع العملية الدستورية الناقصة والحكم الأغلبي الواحد أدّت العملية إلى تفاقم الصراع، وأدّت بالوسط المعتدل إلى التآكل.

* أنّ العملية الانتخابية سوف تجذب الجماهير السنّية المعترضة، لكن هذه الجماهير خابَ أملها جرّاء نتائج العملية، وتمكن المتمرّدون من تحقيق مكاسب من خلال التشكيك بصدقية العملية السياسية وتطوير استراتيجيتهم الطائفية.

* أنّ بالإمكان تدريب جيش وطني وشرطة وتجهيزهما بمرور الوقت للتعاطي مع التهديدات المتصاعدة؛ لكن التهديدات بدت أكبر من المتوقَّع، وتقدّمت عملية التدريب والتجهيز ببطء، وتعرّضت القوات الجديدة للاهتزاز بفعل الاختراق، والفساد، والأجندات الطائفية.

* أنّ الحماس العراقي من أجل «التحرير» و«الديموقراطية» سوف يلقي بظلّه على هموم الأمن وإعادة الإعمار؛ لكن التحرير تحوّل بسرعة الى احتلال في وعي الناس، وجرى الترحيب بالنتائج الديموقراطية من قِبل البعض ورفِضت من البعض الآخر، لكن الهموم الأمنية ألقت بظلّها سريعاً على كل شيء.

* أنّ المصالحة الوطنية وكتابة الدستور الجديد ستتم معالجتهما برغم الصعوبات. وفي الحقيقة، فشلت عملية كتابة الدستور في إنجاز المصالحة الوطنية، وبدأت الأمة العراقية تتجزّأ إلى عناصر إثنية وطائفية.

* أنّ قوات التحالف ستتمكن مع دولة عراقية أعيد بناؤها من استيعاب تأثير القوى الإقليمية، خصوصاً إيران وسوريا. وفي الحقيقة، لم تتحقق السيطرة على القوة العسكرية البتّة، ونما التأثير الإيراني والسوري في العراق عبر وكلاء وأتباع أقوياء.

لقد كانت سنة ٢٠٠٧ سنة الجهود المكثّفة في سبيل التهدئة. فجلبت الاستقرار في محافظة الأنبار السنّية، وحصل بعض التحسّن في بغداد وصلاح الدين وكركوك، والقليل تمّ تحقيقه في الموصل وديالى. وعاد جيش المهدي الشيعي إلى الساحة عودة أظهرت انقساماً شيعياً عميقاً، واستدعت في العام ٢٠٠٨ إجراءات أمنية حاسمة ضده في البصرة والعمارة وبغداد.

إن العراق لا يزال، وسيستمر لبعض الوقت، حالة من «الفشل في تشكّل الدولة وبنائها».

البحرين في ظل النزاع الذي يحيطها

باقر النجار

البحرين أصغر البلدان العربية على الإطلاق وثاني أكثر البلدان في العالم من حيث الكثافة السكانية. قُدّر عدد سكانها في ٢٠٠٧ بحوالى مليون و٤٧ ألفاً حيث يصل عدد البحرينيين منهم إلى حوالى ٥٢٩ ألف نسمة أي ما يمثل ٥٠,٥ في المئة من الإجمالي العام للسكان في حين يصل تعداد الأجانب فيها إلى حوالى ٥١٧ ألفاً أي ما يمثل ٤٩,٥ في المئة من الإجمالي. وهي، على رغم صغر مساحتها الجغرافية، تعتبر أحد أكثر المجتمعات العربية من حيث تعدديتها الإثنية، وهي تعددية أضافت عمقاً ثقافياً وحراكاً سياسياً إلى الجزيرة الصغيرة. والبحرين ككل المجتمعات الصغيرة بدت متأثرة بمحيطها الجغرافي الذي هي جزء منه، فبدا فضاؤها الجغرافي مؤثراً بدرجة كبيرة في الفضاء الثقافي والحراك السياسي المحلي لمجتمعها. والفضاء فضاءات شكّل بعضها طبيعة العلاقة التي نشأت بين الدولة والمجتمع، أو بين الدولة وبعض قطاعات المجتمع من ناحية أو بين المكونات الإثنية المختلفة بعضها بالبعض الآخر من الناحية الأخرى. وككل المجتمعات العربية، تأثرت البحرين بما يسمى تفجر الهويات الإثنية في الشرق الأوسط، والتي إما إن تُغذى بنزعات أو مطامح سياسية لبعض، إن لم يكن جل، جماعات الإسلام السياسي، أو أن تغذيها قوى أخرى فاعلة في المجتمع حتى لو كان بعضها ليبرالي الهوى أو قوى تعمل ضمن المؤسسات الرسمية للدولة، والتي قد يكون من مصلحتها وجود قدر من الخصام بين

مكونات المجتمع المختلفة، أو ذاك الذي ينشأ بفعل التأثر بالمحيط الجغرافي غير المستقر، سواء في العراق أو ما يصل إلى البحرين من فتاوى تعقّد العلاقة بين الجماعات المذهبية المختلفة مصدرها الضفة الغربية من الخليج، أي المملكة العربية السعودية.

وقد تأثرت البحرين بالعراق منذ ما قبل حقبته الملكية القصيرة بزمن بعيد، كما تأثرت بحقبة الرئيس العراقي السابق صدام حسين ونظامه، ثم بدت مرحلة ما بعد النظام السابق ذات آثار عميقة ومقلقة من حيث تأثيراتها غير المنظورة على النسيج الاجتماعي الداخلي والعلاقة بين مكونات المجتمع الإثنية. ومن الضفة الأخرى لا نستطيع أن نحجب حقيقة تأثير المجاورة الفارسية والذي انتقل إلينا عن طريق انتقال البشر والسلع والأفكار والمعتقدات. فكما كان لمرحلة الشاه تأثيراتها على النظام والمجتمع، فإن لإيران الخميني وما بعده تأثيراتها على النظام والمجتمع. ومن السعودية جاء التأثر، ليس من خلال تدفق الأموال والبشر فحسب، وإنما من تمدد الحركة السلفية بتوجهاتها الدينية والسياسية المحافظة، كما تمددت إلى مجتمعات أخرى وفيها. هكذا بات يحظى أقطاب الحركة من السعوديين مثل سلمان عودة وسفر الحوالي وغيرهما بمركزية فكرية في الحركة السلفية البحرينية، ويكون لاجتهادات روّاد الحركة في الدولة الأم الأثر الكبير في تشكيل الرؤية للناس والمجتمع في البحرين.

وفي اعتقادنا أن نزاعات الدول المجاورة هي في أصلها نزاعات وصراعات سياسية تنعكس على الناس والمجتمع في شكل نزعات مذهبية وأخرى عرقية. فالرداء العرقي أو الطائفي يحجب كل ألوان الاختلافات الأخرى، بل قد لا يسمح لها بأن تأخذ مكانها في هذا الصراع المحتدم. فهو القادر على الحشد اللاعقلاني والدافع نحو رؤية الناس والمجتمع بعين واحدة ولون واحد.

نظرة على مكونات المجتمع

يتشكل المجتمع البحريني إثنياً من تجمعات وجماعات تتنازعها متغيرات: الطائفة والقبيلة والمنشأ العرقي. فهو ينقسم مذهبياً إلى جماعتين كبيرتين سنة

وشيعة، وبعض من المسيحيين وأقل من ذلك كثيراً من اليهود، وجل هؤلاء من أصول عراقية نزحوا إلى الجزيرة قبل أكثر من قرن من الزمان أو يزيد. وتنقسم الجماعات الإسلامية الكبيرة إلى تجمعات/ جماعات فرعية صغيرة قد تكون مشدودة بروابط أسرية أو قبلية أو إثنية. فالجماعة الشيعية تتكون تقليدياً من الشيعة العرب وهم يشكلون الجماعة الكبرى داخل الجسم الشيعي البحريني، وهم في ذلك ينتمون إلى الأصول القبلية ذاتها التي ينتمي إليها عرب المنطقة الشرقية من الجزيرة العربية، بل إن هناك امتدادات عائلية واضحة، كما تتشابه الأسماء في ما بينهم، كما يُعرفون بانتسابهم إلى قبائل قيس وربيعة التي كانت تقطن البحرين القديمة قبل صدر الإسلام. وهم في جلهم قد عُرفوا بالشيعة الإخبارية مقابل شيعة إيران المعروفين بالشيعة الأصولية. وتذهب إخبارية شيعة البحرين إلى عصر الشيخ يوسف بن أحمد آل عصفور البحراني (١٦٩٥- ١٧٧٢) وتتواصل حتى الآن. ورغم أن البعض يعتقد بأفول هذه المدرسة مع المد الأصولي الذي جاء بفعل القوة السياسية والمعرفية لمدارس العراق ولإيران ولبنان، إلا أن المدرسة الإخبارية ما زال لها الكثير من المقلدين، وتُدرس كتبها في الكثير إن لم يكن كل الحوزات الدينية داخل البحرين. وهذا يأتي رغم الحديث عن تراجعها أمام زحف المدرسة الأصولية، وهو زحف لم يخترق كل العقول وإن استطاع أن يدخل بعضها، كما ساهمت الثورة الإيرانية والبروز «الشيعي الثوري» في لبنان في تدعيم حضوره، إلا أنه يبقى حضوراً أقرب إلى الجيوب في حالته الفقهية، وحضوراً مكتسحاً في حالته السياسية، لأسباب بعضها تاريخي- ثقافي وآخر اقتصادي-اجتماعي. بل إن مقولة «ولاية الفقيه» إن هي إلا مقولة سياسية وإن أعطيت جرعة فقهية لغرض التمدد والاكتساح (وجيه كوثراني). وبمعنى آخر فإن عودة الكثير من دارسي العلم الديني في حوزات قم والنجف، وبدرجة أقل في لبنان، قد خلخلت اليقينية المطلقة للمدرسة الإخبارية عند الجيل الجديد من دارسي العلم الديني، لكنها، مع ذلك، تبقى خلخلة محصورة المدى من الناحية الفقهية ومتسعة الحضور من الناحية السياسية.

وتعتمد هذه المدرسة على القرآن الكريم وعلى كتب الأحاديث الأربعة

«مصدراً خبرياً قطعي اليقين» للتشريع وللفهم القطعي للعقائد والمعاملات اليومية، وقد يمتد ذلك الى المواقف السياسية. والكتب الأربعة المعتمدة هي: كتاب الكافي للشيخ الكُلَيْني المتوفى في عام ٣٢٨ هـ، وعدد أحاديثه حوالى ١٦١٩٩ حديثاً، وكتاب «من لا يحضره الفقيه» لابن بابويه القُمّي المتوفى عام ٣٨١ هـ، وضمنه ٥٩٩٨ حديثاً، وكتاب «تهذيب الأحكام» للطوسي المتوفى في ٤٦٠ هـ، والذي ضم حوالى ١٣٥٩٠ حديثاً، وكتاب «الاستبصار فيما اختلف فيه من أخبار» للطوسي وضم ٥٥١١ حديثاً.

ورغم مرور كل تلك السنين الفاصلة، فالمدرسة الإخبارية ما زال لها مقلدوها والآخذون بها، رغم تنامي حجم المقلدين الأصوليين في العراق (آية الله السيستاني والخوئي) وفي لبنان (آية الله محمد حسين فضل الله) وفي إيران (آية الله خامنئي أو السيد القائد). بل تمت المحافظة عليها جيلاً بعد جيل رغم «الأصولية» السياسية الجديدة. وهي كما يبدو مدرسة، رغم ما قد يقال عن طبيعتها المحافظة واعتمادها على النقل بدرجة أكبر من العقل، استطاعت أن تتعايش مع المختلف، بل أن يستمر مقلدوها في الحضور رغم العواصف السياسية التي جاءت عليها. بل إن فضاءها الاجتماعي والثقافي باتت تتشكل وفقه توقعات الناس وتوجهاتهم، تتعرف عليها وتتلمسها بشكل كبير في أداء الناس لطقوسهم الدينية في مواسم الحج وفي صوم رمضان وفي عاشوراء وغيرها. وهي حالة باتت تمثل عند البعض جزءاً من الهوية الثقافية الشيعية التي باتت بفعل عمليات التغيير التي جاءت على الجزيرة والانفتاح على الخارج، تتصارع مع المكونات الثقافية والسياسية الجديدة، بل باتت كما الهويات الأخرى ونتيجة للخوف من الطمس والاندثار، تعطى جرعات سياسية أو توظف لأغراض سياسية في صراع القوى والطوائف والجماعات.

وخلاصة القول هنا إن المتغيرات التي جاءت على الجزيرة خلال العقود الثمانية الماضية، بدءاً بعمليات الإصلاح الإداري في عشرينات القرن الماضي وعمليات التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بعد ذلك، بما فيها الزلزال الإيراني في نهاية سبعينات القرن الماضي، أحدثت تغيرات مهمة في عموم

المجتمع الشيعي في الخليج، ليس من الناحية السياسية فحسب وإنما هي كذلك من الناحية الثقافية والفكرية. وهي تغيرات خلخلت أنماط التفكير التقليدية أو زادت عليها: فالأطروحات الفقهية الأصولية باتت مخترقة للعقل الإخباري كما أن الأطروحات الفكرية والفقهية الإخبارية أصبحت متبناة من قبل أصحاب المدرسة الأصولية أو كما يقول الباحث البحريني علي الديري: «إن العقل الإخباري قد يحمله علماء أصوليون ومحدثون وعلماء تفسير وكلام. وليس من الضروري أن نفهم المشهد تبايناً وقطيعة، كما حصل في بعض الظروف التاريخية، فأن تهيمن المدرسة الأصولية اليوم على العقل الشيعي لا يعني أن العقل الإخباري غدا متنحّياً، بل يمكن أن تكون هناك نزعة إخبارية في (داخل) المدرسة الأصولية العقلية السائدة، كما بتنا نرى ذلك اليوم في (أكثر) من موقع و(على أكثر من) صعيد. فمن الخطأ الجمود على الثنائية القديمة للمشهد والتي تقسّم الفكر الشيعي إلى إخباري وأصولي».

وبخلاف الاعتقاد فإن الشيعة لا يمثلون جسماً سياسياً متحداً. فهم كما الجماعات الأخرى منقسمون سياسياً وفق المواقع الطبقية والأطروحات السياسية والإيديولوجية أو السياسية-الدينية. فقطاع مهم منهم، كما السنة، فاعل ونشط في الحركة القومية واليسارية والليبرالية البحرينية، كما أن قطاعاً مهماً بل مؤثراً منهم باتت الطائفة إطاره وممثله السياسي كما في كل الأحزاب والجماعات السياسية الشيعية مثل حزب الدعوة وحزب الله والجماعة الشيرازية وجماعة السفارة (نسبة إلى سفراء المهدي). كما أن هناك تجمعات أخرى صغيرة غير مؤثرة من الناحية السياسية وإن علا صوتها كجماعة حق والمهديين والصدريين وغيرهم.

والشيعة يسكنون في الغالب القرى والأرياف وفي بعض المدن. ويعمل هؤلاء في القطاعات الوظيفية المختلفة وفي بعض الوظائف المهنية كالطب والهندسة وفي الحرف المتوسطة والدنيا في القطاعين العام والخاص، كما يعمل قطاع منهم في التجارة والمقاولات. وفي مقابل هؤلاء هناك الشيعة البحرينيون من ذوي الأصول الإيرانية والملقبون محلياً بالعجم، والذين استقر بعضهم في

الجزيرة وعمل في التجارة منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا إن جلهم قد جاء بعد اكتشاف النفط وتسويقه في الثلاثينات من القرن الماضي أو قبل ذلك. ويعمل هؤلاء بشكل عام في التجارة وفي مجال الحرف المهنية.

ويتبع غالبية شيعة البحرين مدرسة النجف الفقهية في العراق، وهي مدرسة يعلو فيها الفقه على السياسة. وتحتل إيران وتحديداً بعد الثورة الإيرانية في ١٩٧٨ لمتّبعي ولاية الفقيه أهمية سياسية قد تعلو عند البعض على أتباع المدرسة الفقهية. ومن المهم القول إن الثورة الإيرانية وخصوصاً في سنواتها الأولى بدت مؤثرة إلى حد كبير في التجمعات الشيعية في عموم منطقة الخليج العربي. وقد انعكس هذا التأثير في حالة «التثوير» التي عاشتها هذه الجماعات والتي يعزى بعضها إلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. لذا بدا واضحاً مدى الاحتفاء الذي حظيت به الثورة الإيرانية وقيادة الإمام الخميني في أوساط هؤلاء وميل بعضهم لتبني أطروحاتها في تصدير الثورة. وهي حالة عاشتها أغلب، إن لم يكن كل، دول الخليج العربي التي شهدت بروز حركات سياسية شيعية معارضة قادت تحركات معارضة التقت بعضها وتحديداً في الكويت والبحرين مع أطروحات بعض الفصائل القومية واليسارية المحلية. كما ساهمت الثورة في نشأة حركات الإسلام السياسي الشيعي الجديدة كحزب الله والجماعة الشيرازية وغيرهما، وهي من الحركات المتأثرة بأطروحات الثورة الإيرانية وولاية الفقيه. بل امتد هذا التأثير ليشمل عناصر حزب الدعوة الشيعي الذي بدت بعض عناصره المؤثرة في سنوات الثورة الأولى مأخوذة بحالتها الثورية وقدراتها الاستقطابية العالية. وقد قادت جماعات الإسلام السياسي الشيعية في البحرين وتحديداً الجماعة الشيرازية، وبفعل تأثيرات الثورة الإيرانية، الاضطرابات السياسية التي جاءت على الجزيرة في مطلع الثمانينات من القرن الماضي والتي استمرت لبعض الوقت بعد ذلك. كما قاد حزب الدعوة وحزب الله البحرينيان أو المتأثران بفكرهما، الاضطرابات السياسية في النصف الثاني من تسعينات القرن الماضي والمطالبة بإحداث إصلاحات سياسية وعودة البرلمان المنحل في ١٩٧٥.

وبشكل عام لا توجد أرقام رسمية منشورة حول حجم الشيعة مقابل السنة.

فبعض التقديرات ترفعهم إلى ما يمثل ٧٠ في المئة من السكان وبعضها الآخر يخفضهم إلى ٥٠ في المئة أو ما دون ذلك.

أما سنّة البحرين فجماعة قد يجمعها المذهب إلا أنها تحمل في أوساطها تجمعات إثنية متعددة. فهي كما الجماعة الشيعية تتكون من تجمعين كبيرين: العرب السنة ويمثل غالبيتهم العائلات العربية المعروفة كآل خليفة (العائلة الحاكمة) والجلاهمة والنعيمية والبورميح والبوكوارة والسادة والغتم والسويدي والكعبي والكبيسي والمسلم. . . وغيرها، وهم ينحدرون في أصولهم من القبائل العربية ذاتها المعروفة في عموم منطقة الخليج والجزيرة العربية. ويتبع السنة العرب في الغالب المذهب المالكي المعروف بانتشاره في أوساط القبائل والعائلات العربية المنتشرة في عموم الساحل العربي من الخليج. وهو مذهب الغالبية من السنة العرب، في حين ينتشر المذهب الحنبلي في أوساط القبائل والعائلات السعودية، وهو المذهب الذي خرجت منه الحركة الوهابية.

أما الجماعة الفرعية الأخرى فهم المعروفون في عموم المنطقة بالهولة أو عرب الهولة وتمثلها بشكل كبير الجماعات التجارية الكبيرة، وهي أسر عربية كانت استقرت لمدد تاريخية طويلة أو قصيرة في بلاد جنوب فارس إلا أنها نزحت عنها في فترات تاريخية متفاوتة قد يذهب بعضها إلى منتصف القرن التاسع عشر أو ما قبل ذلك، مثل عائلات كانو والمؤيد وفخرو والساعي وأبل وآل محمود ورضا وخنجي وعبد اللطيف. . . وغيرها. وتمسك هذه الفئة بقطاع التجارة والمال كما إن الكثير منها يعمل في مهن فنية وحرفية متقدمة في مجالات التطبيب والتعليم والخدمات المالية المختلفة. بل إن الفئة الجديدة منها تحظى بموقع مركزي في قطاع البنوك. ويتبع سنّة بلاد فارس في الغالب المذهب الشافعي، وتضم هذه الفئة كذلك سنة إيران من غير عرب الهولة، والذين انتقلوا بأعداد كبيرة منذ عشرينات وثلاثينات القرن الماضي مع بداية عمليات التحديث واكتشاف النفط في الجزيرة. ويسيطر هؤلاء على قطاع المال (البنوك) وقطاع تجارة الأغذية وينشطون في المهن والحرف العليا كمهندسين وأطباء وأساتذة جامعات. . . وفي حين ينتظم جل عرب الهولة وسنّة إيران في جماعة الإخوان

المسلمين البحرينية المتأثرة بالمذهب الشافعي السائد في مصر، بدت الحركة السلفية المتأثرة بالتعاليم والأفكار الوهابية ممثلة بصورة أكبر للعرب السنة، وجلهم من الموالك. ويبقى هذا تقسيماً غير قطعي: فانخراط الشوافع في الحركة السلفية وكذا انخراط الموالك في جماعة الإخوان المسلمين بدا محدداً بالمعطى الإثني وإن لم يكن قسرياً كذلك. ففي حين بدت الحركة السلفية في الغالب ممثلة للعرب السنة بدت حركة الإخوان المسلمين ممثلاً للشوافع من عرب الهولة والمواطنين البحرينيين من سنة إيران، وهي الحالة التي بدا عليها تمثيل ممثلي الحركتين في البرلمان البحريني، أي كتلتي المنبر (الإخوان) والصالة (السلف). كما ينتظم السنة بشكل رسمي أو عفوي في تجمعات دينية - سياسية كالأشعرية والأزهرية والصوفية وجمعية العدالة والتي تقارب في أطروحاتها من حيث التشدد السياسي والاستنفار المذهبي حركة حق التي يتمثل فيها نفر من المتشددين السلف، وقد عرفوا بتبنيهم للمواقف الفقهية والسياسية المتشددة، من النظام وأصحاب المذهب والديانات الأخرى.

كما تضم الطائفة السنية وبفعل عملية التجنيس التي ازدادت معدلاتها في الفترة الأخيرة عرب بادية الشام والأردن والعراق واليمن، وهم في الغالب من الشوافع كما حال الأردنيين والسوريين والمصريين، أو الأحناف كما حال العراقيين وبعض سكان بلاد الشام، وقلة من زيديي اليمن. أما الجماعات الإثنية الأخرى كالبلوش والهنود والباكستانيين، فهم إما من الشوافع كبلوش إيران وباكستان أو من الأحناف، وهو مذهب غالبية مسلمي شبه القارة الهندية، والقلة منهم تتبع المذهب الإسماعيلي والمُسمون محلياً بالبهره. وفي حين يعمل غالبية بحرينيي بدو بادية الأردن والشام في الجيش والأمن، يعمل غالبية البحرينيين من الأصول البلوشية والباكستانية وبعض عرب اليمن في جهاز الأمن والشرطة. أما الهنود فيعملون في المهن الحديثة وفي تجارة الجملة والمفرد (المفرّق).

وتتواصل هذه الجماعات مع مواطنها الأصلية بالتزاور والتزاوج وقد يمتد ذلك للقيام ببعض الاستثمارات العقارية أو الصناعية الصغيرة. وتعيش أغلب الفئات الجديدة من البحرينيين، رغم محاولات التأطير من قبل جماعات الإسلام

السياسي السني، حالة من حالات الغيتو، ما قد يشمل العرب المجنسين وتحديداً الذين يعيشون ضمن مناطق سكنية شبه مغلقة عليهم.

وقد مثل هذا الخليط السكاني جسر تواصل ثقافي وإثني مع دول الجوار العربي في الجزيرة وبلاد الشام ومع دول الجوار غير العربية في بلاد فارس وشبه القارة الهندية. كما بدت البحرين عبر هذا التنوع الإثني في موقع المتأثر بما يدور من أحداث وتحولات سياسية وثقافية في محيطها الجغرافي.

فأحداث الثورة الإيرانية وخلافاتها الداخلية كما هي صراعاتها مع جيرانها، العراق والدول العربية الأخرى، وصراعاتها مع جماعات طالبان والغرب والولايات المتحدة الأميركية، تُسمع أصداؤها في المحيط المحلي، بل إن دعواتها وتهديداتها بتصدير الثورة في سنواتها الأولى قد وجد من يلتقطها أو يرفع شعارها على الجزيرة الصغيرة.

كما أن أحداث الحرب العراقية - الإيرانية في ثمانينات القرن الماضي، وبعد ذلك سقوط النظام البعثي في العراق على يد الولايات المتحدة في ٢٠٠٣، قد وجدت من ينفعل معها كلّ وفق أطره المذهبية أو لنقل مرجعياته الإثنية وأطروحاته الفكرية والسياسية. وباتت هذه الهويات الصغيرة المتطايرة تمثل المكون الداخلي الذي تسهل استثارته وإخراجه للخارج في صراعات تأخذ أحياناً بعداً قومياً: عرب مقابل الأعاجم أو «الفرس» وغيرهم من غير العرب، أو بعداً مذهبياً قائماً على صراع التسنن مقابل التشيع. وقد عزز من وتيرة الحماس له استيلاء جماعات الإسلام السياسي المعبرة عن الطائفة على الفضاء السياسي المحلي، كما قد يعزى الأمر إلى صراع السنة والشيعة في العراق كما يتمثل في صراع فصائل الإسلام السياسي بمختلف ضفافها أو صراعات هذه الجماعات داخل المذهب الواحد، أو بسبب التوظيفات السياسية للدين من قبل بعض الأنظمة العربية، كصراع القاعدة مع الجماعات السنية الأخرى في مناطق غرب العراق، أو صراع القاعدة مع جماعات الإخوان المسلمين العراقيين من الداخلين في السلطة أو صراع جماعات الصدر مع الأحزاب الشيعية الأخرى من جماعات حزب الله والمجلس الإسلامي الأعلى من الممسكين بالسلطة، وفي بغداد

ومناطق جنوب العراق. كما أن الصراع الهندي - الباكستاني والصراعات الإثنية الأخرى في باكستان قد وجدت أصداءها بين القاطنين في هذه الجزيرة الصغيرة. وهي أصداء لا يمكن درؤها بإغلاق الحدود والمنافذ السياسية والإعلامية، إنما عبر القدرة على خلق حالة من القواسم الوطنية المشتركة في الحقوق والواجبات وفي توزيع الثروة بين المواطنين.

وقد أصبح التعبير عن التشيع مقابل التسنن كتأكيد التعبير في بعض الحالات عن الجذور الإخبارية مقابل الوافد الأصولي، بل التعبير عن الجذور الإثنية للجماعة في حالة بعض من مواطني المنطقة: سنة وشيعة من ذوي الأصول الإيرانية من ساحل وبر فارس. وهذا صار بفعل عوامل متعددة مكوناً للهوية التي بات يزداد التعبير عنها والتأكيد عليها والاعتزاز بها عبر زيادة الاحتكاك وتعاظم إدراك الوعي بها. هكذا أصبحت تعبيرات مثل البحراني والقبيلي والخَدْموني والعجمي والهولي تعبيراً عن هويات دون الوطن والأمة، أعيد إحياؤها، ودوائر للانتماء توظف لأغراض ووظائف سياسية في الداخل والخارج. وهي في هذا تمثل دوائر تتداخل بعضها ببعض في فترت الاسترخاء والتسامح وينفصل بعضها عن بعض في فترات الصدام والصراع على المصالح والمغانم فتعزز السياقات السياسية والممارسات السياسية للجماعات والأحزاب والحكم، أي حكم، من درجة الاندماج أو الانفصال. (أحمد الشبيبي وآخرون ٢٠٠٨).

إيران وتماس العرب مع الشرق

لا تمثل إيران بأي شكل من الأشكال دولة قادمة إلى حيّزنا الجغرافيّ من الفضاء الخارجي، كما أنها دولة لم تأت من العدم، بل هي مثلت جزءاً مفصلياً من جغرافيا وتاريخ وثقافة هذه المنطقة. ونحن كدول ومجتمعات وجماعات وأفراد قد يتفق بعضنا معها في سلوكها أو مواقفها أو في ما تعتقد به من أفكار ومعتقدات دينية أو سياسية، أو قد يختلف في كل أو بعض ذلك، وقد يتجه بعضنا إلى عدم الوثوق بها أو في سياساتها أو سلوكها، لأسباب بعضها قد يكون نتيجة لاختلاف في المصالح والمشارب والإيديولوجيا، وبعضها الآخر خاص

بالذات والتاريخ وربما الدين والطائفة. إلا أن كل ذلك لا ينفي عنها أن تكون جزءاً من هذا العالم وإن اختلفنا أو تحاربنا أو تخاصمنا معها أو تخاصم بعضنا معها.

إيران تمثل قومية أخرى دخلت ثقافتها وبعض من معتقداتها في تماس مع ثقافتنا وربما مع معتقداتنا الدينية والدنيوية، وهي بذلك دخلت في ثقافتنا المكتوبة واللامكتوبة، كما أننا قد شكلنا بإسلامنا وثقافتنا الإسلامية هويتها الجديدة واكتسبت، منذ أن دخلت في إسلامنا، جزءاً كبيراً أو قليلاً من ثقافتنا ومعتقداتنا.

لن نذهب في الحديث عنها بعيداً في التاريخ، فما كان لهذا أن يقيم وحده المستقبل، إلا أننا مع ذلك نقول إن إيران قد تعاقب على حكمها منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن نظامان سياسيان وجد بعضنا أو جلنا فيهما قدراً من القبول والرفض. فسيادة قوى اليسار والقوى القومية في العقود السابقة على الاستنهاض الإسلاموي وجدت في الحقب الشاهنشاهية نظاماً مغرقاً في العنصرية والتعاون مع المصالح الغربية وإسرائيل منذ إنشائها في ١٩٤٨، ضد المصالح العربية. ونظامها، فوق هذا وذاك، كان نظاماً غير ديموقراطي حكم المجتمع الإيراني خصوصاً في سنوات الشاه الأخيرة بالنار والحديد. إلا أنه مع ذلك كان نظاماً مهماً في تحقيق حسابات الاستقرار والمصالح بالنسبة إلى الغرب وبعض الأطراف العربية، بل إنه دخل في أحلاف مع بعضها ضد بعضها الآخر، والتي قد يكون أبرزها حلف بغداد. وفي سنواته الأخيرة قدم الشاه أشكالاً من الدعم المادي والمعنوي لمصر السادات عندما قاطعها العرب. ومع ذلك يبقى أن النظام الشاهنشاهي أقيم على قيم الحداثة والعلمانية، وهو نتيجة لذلك أنجز الكثير على صعيد التحديث الاجتماعي والاقتصادي وإن كان مصادراً للحريات أو كابتاً لها.

أما النظام الحالي والذي جاء بعيد ثورة شعبية، فأقيم بفعل تبني الجماعات التي سيطرت عليه الفكر الإسلامي، ولن أقول الإسلام لأن الإسلام دين المجتمع الإيراني قبل مجيء هذا النظام وبعده. بمعنى آخر فتسمية الدولة الجديدة بـ«الجمهورية الإسلامية» لا يغير من حقيقة دين المجتمع الإيراني قبل وبعد

ذلك، وهي في تصوري تسمية يقصد منها أمر أسلمة الدولة أكثر منها المجتمع لأنه في الأصل كان وسيبقى مجتمعاً مسلماً. وهي في ذلك تختلف عن الدول الإسلامية الأخرى في كون الدين قد شكل أيديولوجية الدولة الجديدة وهي في واقع الأمر الدولة الدينية الوحيدة بعد الفاتيكان التي يشكل الدين أساس قيامها. ولم يحالف الحظ، وربما أيضاً قلة الخبرة والحنكة، الإمارة الإسلامية لطالبان السلفية في أن تستمر دولتها الدينية في أفغانستان نتيجة لتحرشها بأكثر دول العالم شراسة عندما قررت دعم «القاعدة» وأعمالها في العالم ضد الولايات المتحدة. فبقيت بذلك إيران تمثل الدولة الدينية الوحيدة في العالم الإسلامي. وساعدها على تحقيق ذلك توظيفها لما يسمى بالصعود الثوري في المجتمع الإيراني في مطلع الثمانينات، قبل استقرار الدولة في التسعينات من ناحية، وتخلصها أو تهميشها للقوى الأخرى المناوئة أو المعارضة لها.

وقد خفت بدرجة كبيرة ثورية النظام وجموحه لتصدير الثورة إلى الخارج عن مطلع الثمانينات. فإيران تخلت بدرجة مهمة عن ثوريتها الأولى، خصوصاً في فترتي حكم رفسنجاني وخاتمي، إلى قدر من العقلانية في تعاملها مع مجتمعها في الداخل، وهو ما يصحّ كذلك مع الخارج. إلا أن هذه العقلانية تبقى مع ذلك في موضع التهديد الدائم من القوى والجماعات الدوغماتية داخل مؤسسة الحكم والمؤسسة الدينية والمجتمع.

ورغم أن القوة العسكرية الإيرانية ضمرت بفعل سقوط نظام الشاه إلا أنها قد استطاعت بفعل غياب العراق وضعف الأطراف الإقليمية الأخرى، أو غياب سياساتها، أن تعيد بناء نفسها وحضورها إقليمياً ودولياً. وباتت تمثل، تحديداً خلال السنوات القليلة الماضية، قوة إقليمية ذات ثقل في أكثر من موقع وقضية. فهي الدولة التي لها وزن وثقل في لبنان كما أصبحت إحدى القوى المؤثرة في الفعل السياسي الداخلي في العراق.

لقد نظر بعض العرب، خصوصاً الجماعات الإسلاموية والقومية المعادية للغرب وأميركا، بإعجاب شديد إلى الثورة الإيرانية وتمنى بعضهم أن يحظوا بمثلها في بعض من بلادهم!، وقد ذهبت إلى إيران الوفود المهنئة بسقوط نظام

الشاه ولم يقتصر ذلك على القوى السياسية والدينية، بل شمل ذلك أيضاً السلطات الرسمية وممثلي الحكومات. بل امتد ذلك بحيث اهتزت قناعات البعض في قدرة أفكارهم غير الإسلاموية على التغيير. فهم بذلك إما تأسلموا أو أوكلوا الزعامة للقوى الاسلاموية ورموزها بالنسبة إلى التصدي لعملية التغيير. وتم مع الثورة الإيرانية إحياء أفكار كانت بدت خارج التاريخ أو السياق، منها إعادة الحياة إلى فكرة الدولة الدينية وهي الفكرة التي كان الانفضاض الأول عليها بدأ مع حركة الإصلاح والتنوير الأوروبي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وتبلورت بصورة أكبر مع الثورة الفرنسية.

وكانت الدولة الدينية قد انتهت من المنطقة العربية بسقوط دولة الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى. وهي الدولة التي تطلعت لإعادة إحيائها كل التنظيمات الإسلاموية السنية في المنطقة العربية، ونظرت بل ما زالت تنظر إليها بإعجاب كبير وتتمنى عودتها السريعة وترى في ما حل بالأمة من أزمات وكوارث إن هو إلا نتاج لسقوط هذه الدولة، وليس نتاج عدم دراية وتخبط في إدارة شؤون الأمة.

وبدت الثورة الإسلامية في إيران عند بعض الشيعة فرصة مناسبة لإحياء فكرة «ولاية الفقيه» التي كانت قبل مجيء الخميني فكرة منسية في الفكر الفقهي والسياسي الشيعي، كما يقول آية الله كنجه أي. وهي المسألة التي منذ أن أحياها الإمام الخميني مع الثورة الإيرانية أصبحت مثار خلاف وجدل محتدم بين فقهاء الشيعة: بين الآخذ بها والآخر الرافض فكرة إحيائها في سياقات غير سياقاتها الأولى، بل إن بعضهم بات يرفض فكرة ربطها في حالتها المعاصرة بما يسمى في الفكر الشيعي بالغيبة الكبرى. وقد شكلت فكرة ولاية الفقيه الرابط الديني-السياسي الذي عن طريقه ارتبط بعض من جماعات الإسلام السياسي الشيعي، ليس في الخليج فحسب وإنما في عموم المنطقة العربية، بإيران. وهي في هذا قد وظفت هذا الشق لمراميها السياسية، على أساس أن متبع ولاية الفقيه قد يكون بالضرورة خاضعاً لكل ما يخرج عن الفقيه، أو ما يسميه البعض بـ«السيد القائد»، وإن تجاوز في ذلك الشق الديني للشق السياسي. وهذا ما دعا بعض السياسيين

وغيرهم إلى التشكيك بوطنية الشيعة وولائهم لبلدانهم، مما يستدعي كثيراً من التمحيص.

وفي هذا الإطار يقول قائد جمعية «الوفاق الوطني الإسلامي»، أكبر تجمع سياسي شيعي في البحرين، الشيخ علي سلمان «لا نريد أن يكون للشيعي ولاء سياسي خارج إطار البحرين»، كما أن الشيعة «يأخذون قراراتهم في كل بلد انطلاقاً من كونهم مواطنين. وهذا ما يجب أن نلتزم فيه وهذا ما يجب أن يتعاطى به الآخرون وأن يتم تشجيع هذا التوجه لأنه الطريق الى استقرار البلاد التي فيها مواطنون شيعة» (جريدة «الأيام» ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٧). ومع ذلك فإن الشكوك القائمة لم تردمها الكلمات المطمئنة، لا حيال الشيعة تجاه النظام، وإنما في قدرة النظام على كسب الشيعة الذين يشعرون بأن قدراً من التمييز غير المقنن يخضع له أبناؤهم ومناطقهم، وهو ما ينفيه النظام. إنها باعتقادي أزمة ثقة لا تردمها الكلمات وإنما الأفعال البعيدة عن الانفعال من كلا الطرفين. وهي مسألة لكي يتجاوزها المجتمع فإنه بحاجة إلى فسحة زمنية أكبر ولفضاء إقليمي ومحلي يبتعد عن أسلوب الشحن المذهبي والاستقطابات الطائفية.

ومن المهم التنويه بحقيقة أنه في الوقت الذي جاء تديين المجتمع الإيراني، وهو المجتمع المسلم المحافظ في معظم أطرافه، من مدخل تديين الدولة وامتداد سلطاتها إلى عمقه، نجد أن إقصاء الإسلام السياسي عن السلطة في المنطقة العربية دفع نحو تحقيق مشروعه القائم على تديين الدولة من خلال سيطرته على الكثير من المؤسسات الدينية وسيطرته كذلك على الكثير من منظمات المجتمع المدني ذات العلاقة المباشرة بحاجات الناس، وكذلك، بل الأهم من ذلك، من خلال سيطرته على المجالس التشريعية وعلى مفاصل بعض قطاعات التوظيف في المؤسسات الحكومية والقطاع الخاص.

على أية حال مضت السنون منذ سقوط نظام الشاه، وتحالفت خلالها إيران مع قوى ودول في المنطقة العربية وتخاصمت مع قوى ودول أخرى، فكان أكبر خصوماتها وأكثرها كارثية عليها وعلى المنطقة، مع نظام الرئيس العراقي المخلوع صدام حسين الذي غدا حرباً امتدت ثماني سنوات وكانت وبالاً على الطرفين،

وما زال العراق يحصد جزءاً من تبعاتها التي تزايدت مع الاحتلال الأميركي له واشتعال حالة الحرب الأهلية بين الميليشيات العراقية المختلفة حاملةً لواء الدين والمرجعية والطائفة.

وساهم انتهاء الحرب العراقية الإيرانية صيف ١٩٨٨ في أن تستقر الثورة الإيرانية وأن تدخل في تحول تدريجي إلى الدولة. ولو قدر للإصلاحيين أن يستمروا في الحكم هناك لكان الحديث الآن عن معطى التحول الإيراني نحو النموذج الصيني ممكناً.

وقد تعاملت إيران مع محيطها الإقليمي ضمن معطيات ومداخل شتى، وبدت في عقدها ونيف الأخيرين أكثر براغماتية، من كثير من الأنظمة العربية الشمولية. لكن إيران ليست بريئة من توظيف المدخل العقائدي/ المذهبي، والذي من خلاله تتجه نحو الجماعات الشيعية المحلية. فهي ومن قاعدة انتمائها المذهبي استطاعت أن تبني علاقة مع الإسلام السياسي الشيعي في الخليج. لكنْ، ونتيجة لحساسية المشكلة، غالباً ما بقيت العلاقة في أطرها غير الرسمية، على عكس الحالة مع حزب الله اللبناني. فهذا قد لا تكون قادرة على فعله في حالة البحرين والدول الخليجية الأخرى، لأن مثل ذلك قد يأتي على حساب علاقتها بهذه الدول التي كان دائماً يحيطها الشك وعدم الثقة.

لقد اتُهمت إيران منذ اندلاع ثورتها في نهاية السبعينات، بالتدخل في الشؤون الداخلية لبعض الدول العربية. وقد سمعنا هذا الاتهام في العراق والخليج واليمن ومصر والأردن وشمال أفريقيا ولبنان، لكنْ ليس في أوروبا ودول آسيا وربما أفريقيا. وقد تزايدت حدة هذا الاتهام لها مؤخراً في العراق ولبنان.

إيران ومحيطها الخليجي

مثّلت إيران الجغرافيا تماس المنطقة العربية مع الآخر غير العربي، وقنطرة رئيسية في انتقال الحضارة الإسلامية إلى العوالم الأخرى في الشرق، كما مثل أهل بلاد فارس عنصراً أساسياً من عناصر ازدهار الحضارة العربية والإسلامية. وقد انتقل كثير من سكان بلاد فارس واستقروا في بلدان العرب المختلفة، كما

انتقل إليها بعض العرب واستقروا في تلك البلاد لقرون عديدة. وكان من ذلك، في العصرين الوسيط والحديث، أن انتقل إليها الكثير من القبائل العربية المعروفة في منطقة الخليج واستقروا فيها ثم انتقلوا في العصر الحديث الى ساحلها العربي. كما انتقل منها مع ازدهار الساحل العربي كثيرون من سكان بلاد فارس، السنّة منهم والشيعة، وما زال العديد من هذه الأسر تحمل أسماء عائلاتهم أسماء القرى والأرياف والمدن الإيرانية التي انتقلوا منها. ولئن كان السبب الاقتصادي هو الأبرز في حركة الانتقالات هذه، فذلك لم يمنع من اندماج هؤلاء، بفعل الزمن، في المجتمعات التي انتقلوا إليها، ولا من تحوّلهم جزءاً أساسياً وأصيلاً من حركة المجتمع الثقافية والسياسية، بل إن الكثيرين منهم تبوّأوا قمة قيادات الحركة العروبية والقومية العربية المعاصرة وقادوا حركة التنوير في الخليج والبلدان العربية.

وقد اختلف العرب والفرس قديماً كما هم مختلفون حديثاً. لكنْ نشأ بينهم مع ذلك كثير من مواقع التلاقي والتعاون.

وعلى العموم فتعامل إيران بعد الثورة مع دول الخليج مر بمرحلتين: المرحلة الأولى، وهي التي أعقبت سقوط نظام الشاه وقيام الدولة الإسلامية، وهذه تزامنت مع دعوات تصدير الثورة الى الضفة الأخرى من الخليج. وقد احتاجت إيران لبعض الوقت كي تكتشف أنها لا تستطيع أن تفعل ذلك. آنذاك اعتمدت طهران على بعض الجماعات الإسلاموية الشيعية التي ربما دفعتها أوضاعها الاجتماعية على أن تكون بيئة مناسبة بل خصبة للأطروحات الراديكالية الإيرانية. بعد ذلك تخلت إيران إثر وصول هاشمي رفسنجاني إلى الرئاسة عن دعمها لمعظم الحركات الشيعية الراديكالية التي كانت سابقاً قد حصلت على ملجأ لها في إيران.

وفي المقابل وجد بعض تلك الحركات أن الركون إلى دعم الدولة الإيرانية ليس مأموناً، كما تشير بذلك خبرتها وخبرة حركات راديكالية عديدة أخرى في العالم.

وهذا في إجماله ما لا يرقى إلى بعض ما فعلته الحركة السلفية إذ كانت قد

وظّفت قدرات مالية ضخمة في عملية أقرب إلى إعادة تأهيل، أو تطبيع، ديني للسكان المسلمين في شرق آسيا وأفريقيا، كان من نتيجتها البروز القوي للحركات السلفية الجهادية والمتطرفة هناك. كما مارست التسنين لبعض الشيعة في منطقة الخليج وبعض البلدان العربية، كما يتضح من أسماء بعض الرموز القيادية في الحركة السلفية الكويتية كمعرفي والحداد والدلال وغيرهم.

والحال أن تأثير إيران على بعض الحركات الدينية في ضفّتيها، أو لنقل كسبها لبعضها، قد جاء معتمداً، كما هي كل الحركات الإسلاموية الأخرى، على عملية تثوير الدين أي «ردكلة» الدين (من راديكالية) وتجاوزه كعبادات وطقوس إلى تحويله إلى أيديولوجيا، وتطعيمه بأفكار وأطروحات قد لا تكون في الأصل ذات أساس ديني بحت وإنما نُقلت إليه من خبرات الحركات الثورية اليسارية أو القومية على مستوى العالم. وهكذا مثّل بروز حركات الإسلام السياسي العربية بشقيها السني والشيعي، بدايات أفول ما سمي بالدين الشعبي القائم على أداء العبادات والطقوس.

ومع السنوات التالية لحكم رفسنجاني، حل قدر من التوازن لم يستتب له إلا بعد أن تمكن من أن يمسك بمفاصل القرار ويهمش بعض العناصر المحافظة والراديكالية أو يجمدها. وبدت إيران في هذه المرحلة، قادرة على أن تتعاطى مع دول الخليج العربي بقدر أكبر من البراغماتية، وإن لم يكن ذلك كاملاً خالصاً. وهو ما توسّع مع رئاسة خاتمي.

وجاءت علاقة إيران بدول المنطقة لتأخذ مسارين رئيسيين يبدوان بعض الشيء منفصلين أحدهما عن الآخر: دول بدأت تحظى بعلاقات اقتصادية ضخمة مع إيران تقدر بمليارات الدولارات. فمثلاً يقدر حجم التبادل التجاري بين إيران ودولة الإمارات العربية المتحدة بحوالى ٧,٥ مليارات دولار، لمصلحة الطرف الثاني، كما يقدر عدد الإيرانيين الذين يعيشون فيها بقرابة النصف مليون إيراني جلهم لا يتعاطى السياسة بل المال والاستثمار، ويبلغ حجم استثماراتهم في دبي وحدها ما يزيد على ٢٠٠ مليار دولار.

ومن الناحية الأخرى بدت بعض دول المنطقة وتحديداً المملكة العربية

السعودية بما تملكه من ثقل سياسي واقتصادي في المنطقة العربية، أو البحرين بحكم ما تملكه من علاقة مع الولايات المتحدة الأميركية، قادرة على أن تلعب دور «المُرخي» لحالة الشدّ التي تتصف بها العلاقات الإيرانية - الأميركية، بل بدت في بعض الأحيان دافعة نحو التوصل لحلول غير عسكرية لمشكلة المفاعل النووي الإيراني. كما بدت في بعض الأحيان تحدّ من حجم تأثير إيران على الأطراف الفلسطينية، ومشاركة إياها في إيجاد حلول غير دموية للمسألة اللبنانية والعلاقات مع دمشق، لما تمتلكه إيران من تأثير كبير على حزب الله اللبناني من جهة، وبحكم ما تمتلكه من أوراق مؤثرة على الحكم في سوريا من جهة أخرى. وقد لا تذهب سياسات الرئيس الإيراني أحمدي نجاد الأخيرة بعيداً عن محاولات العربية السعودية في التوصل إلى حلول لقضايا إقليمية بدت مهددة لأمن الكيان الإقليمي ككل: العراق ولبنان، حيث بدا الطرف الإيراني، في جله، ورغم خطابه المعلن والمتشدد، راغباً في الوصول إلى حلول ولكن ضمن حساب الحصول على مكاسب مهمة تحفظ تنامي دوره الإقليمي.

العراق فضاء آخر للتأثير

يمثل العراق المفصل الآخر في التأثير على الحالة البحرينية، بل إنه بات بفعل حربه الأهلية وصراعاته الطائفية يؤثر وبشكل كبير على النسيج الاجتماعي الداخلي والتعايش بين الجماعات العربية المختلفة في دول الجوار.

وأصبح يُسمَع، نتيجة لذلك، صدى صراعاته المذهبية الداخلية في أروقة الصحافة المحلية وفي المنتديات الالكترونية وصراع الكتل الإسلاموية داخل المجلس النيابي. وقد وجدت التشكيلات العراقية المختلفة من يفزع لها كل وفق انحيازاته المذهبية ونوازعه المصلحية. فالدعوة التي أطلقها العراقيون الشيعة أثناء الانتخابات البرلمانية السابقة حول ما سمي بترتيب البيت الشيعي وجدت من يدعو لها في الكويت والبحرين، ولولا نفر معترض من الطائفة ذاتها لتم التعبير عن هذه الدعوة في هيكل أو هياكل مؤسساتية ذات طبيعة ونوازع مذهبية. كما أن نموذج «هيئة علماء المسلمين» السنية في العراق التي يقودها الشيخ حارث

الضاري، وجدت من يدعو إلى مثلها في البحرين تحت مبرر توحيد المواقف الفقهية والسياسية لأهل السنة والجماعة.

والمعروف أن «هيئة علماء المسلمين» قد تشكلت في العراق بعيد سقوط النظام البائد، بمبادرة ردّها البعض إلى الداعية الإسلامي المعروف الشيخ أحمد الكبيسي، الذي دخل العراق مباشرة بعد الاجتياح والاحتلال الأميركي، وبدا حينها أن دخوله تم بموافقة أميركية، وربما بدعم من بعض الأطراف الإقليمية العربية.

وتجدر الإشارة إلى أن ما قد يقال عن «المجلس الإسلامي الأعلى» أو عن «حزب الدعوة» أو الجماعات الإسلاموية الشيعية الأخرى في العراق من انحياز مذهبي أو نزوع طائفي، ينسحب هو الآخر على «هيئة علماء المسلمين» والجماعات الإسلاموية السنية الأخرى، بدرجات قد تقل عند البعض وتزيد عند البعض الآخر.

ولا بد من القول إن «هيئة علماء المسلمين» و«البيت الشيعي» باتت تمثل عند البعض في مناطق الاختلاط بالخليج نماذج يمكن أن تُحتذى، وهو الأمر الذي أثار بعض اللغط حيال الدعوات المشابهة التي أطلقها بعض رموز الإسلام السياسي السني، وتحديداً المنتسبون إلى جماعة الإخوان المسلمين في البحرين لجهة ضرورة تشكيل ما أسموه «هيئة علماء السنّة والجماعة» بحيث تمثل المرجعية السياسية للشارع السني البحريني، طارحةً مطالبه المعيشية والسياسية. والمعروف أن الشارع المذكور لم تكن، طوال تاريخه المعاصر، هوية انتمائه المذهبي ما يمثّل بالنسبة إليه ركناً أساسياً من مُركّب الانتماء والهوية. وقد انعكس هذا البُعد، بشكل واضح، في حضوره وتمثّله في أغلب الحركات السياسية العربية المختلفة قبل البروز الإسلاموي.

في المقابل، فإن المرجعية الشيعية كانت على الدوام مرجعية دينية إلا أن التحولات التي جاءت على المنطقة منذ مطلع القرن الماضي وبروز حكم رجال الدين في إيران، والحالة العراقية الجديدة، وأخيراً وليس آخراً التوظيف السياسي

للدين من قبل الدول العربية، كلها معطيات ومتغيرات دفعت نحو مزيد من التسييس للدين.

لقد كان العراق في المرحلة السابقة لسقوط نظام صدام حسين إحدى المحطات المهمة في انتقال التيارات القومية واليسارية إلى البحرين والكويت. وقد احتضن العراق إبان حكم حزب البعث بعضاً من التنظيمات السياسية البحرينية، اليسارية والقومية اليسارية، المعارضة للنظام. وقبل سقوط ذاك النظام كانت القيادة القومية لحزب البعث، رغم تهميشها، تضم بعض الرموز البعثية البحرينية والكويتية والسعودية.

إلا أنه، وعلى عكس رغبة الإدارة الأميركية في تحويله أحد النماذج الديموقراطية المتقدمة في المنطقة العربية ومركز إشعاعها، بات العراق يمثل أحد مصادر تصدير أشكال من التنظيمات الاسلاموية المتطرفة، ويرمي بحمم صراعاته المذهبية على بقية أقطار المنطقة، تحت شعار نصرة الطائفة والجماعة. وليس بخاف على أحد أن الكثير من الدعم المادي الذي يذهب للجماعات المذهبية المتصارعة في العراق يأتي من طريق الخليج، كما أن دور بعض من الجماعات الإسلاموية والدعاة المتطرفين في تجنيد الشباب السعودي وفي بعض الخليج للعمليات الانتحارية في العراق بات واضحاً. كما أن بعضاً من المحطات الفضائية العاملة في المنطقة أو تلك المحسوبة على بعض أطرافها وتبث من الخارج، غدت تمثل هي الأخرى مصدراً إضافياً من مصادر إشعال نار الفتنة الطائفية وتأجيجها في المنطقة.

الخاتمة

مثّل الخليج منطقة تماس العالم العربي بعوالم فارس ومجتمعات ما وراء فارس من بلاد السند والصين والمغول وغيرها. وتخضع مناطق التماس في الغالب لتشكّل تبدو فيه تأثيرات مجتمعات التماس واضحة. وكما أشرنا فإن تأثير مجتمعات التماس لا يقتصر على انتقال البشر وتبادل المنافع الاقتصادية بل قد يشمل تأثيرات ثقافية وأخرى سياسية. وتأتي هذه التأثيرات عبر مداخل وقنوات

مختلفة، بعضها تلقائي يحصل مع انتقال البشر والسلع، وبعضها الآخر يتم ضمن مرامٍ وأهداف معلنة أو مستترة، إلا أنها في كل حالاتها تلقي بآثارها على المجتمعات المستقبلة سلباً أو إيجاباً.

ورغم الحساسية التي قد يحملها البعض نحو ما قد يأتي إلينا من الضفة الأخرى، والكيفية التي قد يؤول بها، إلا أنها تأثيرات فرضتها الجغرافيا والافتقار إلى شكل من أشكال الترتيبات والتنظيمات الإقليمية التي تنظم العلاقة بين دول ومجتمعات المنطقة، وتحديداً الافتقار إلى شكل من التنظيم لعلاقة الصغير من الدول بالكبير، وهي المسألة التي سببت قدراً من الشك والريبة في العلاقة بين هذه الدول وأطرافها الإقليمية الأكبر.

وفي مجتمعات ما زالت التشكيلات وأشكال التضامن ما قبل الحداثية تؤدي فيها وظائف سياسية واقتصادية وثقافية من حيث علاقتها بالدولة أو بالفرد، فإن أي استثارة لها ستقود إلى قدر من الهيجان والحماس العاطفي الذي غالباً ما يأخذ منحى عصبوياً مدمراً. وهي في ذلك تثير معضل عجز عمليات التحديث عن أن تبلغ مرحلة تشكيل مجتمع المواطنة، وذلك لأسباب بعضها قد يكون ذا ارتباط بعلاقات القوة بين قوى الدولة، وبعضها الآخر يتصل بصراع القوة بين أطراف المجتمع وأشكال تضامنه المختلفة.

وتجاوز هذا المعضل لا يتم إلا عبر تعظيم الانتماء إلى الهوية الوطنية الأكبر، الهوية التي يتم في إطارها لَمّ وإدماج كل فئات وجماعات المجتمع في أطر جامعة مانعة للتناحر مؤكدة وفاعلة بمبدأ الحقوق المتساوية للأفراد أمام القانون، وفي المنافع والثروة القومية. وهي وصفة لا يتجاوز فيها المجتمع تناحر القوة بين فئاته على أسس إثنية فحسب، وإنما تساهم في تحصينه من أية إثارة خارجية مضرة بالنسيج الاجتماعي الداخلي. وبعض هذه النعرات تثيرها أطراف خارجية بعيدة في الغرب أو في الولايات المتحدة الأميركية أو إسرائيل، والتي قد تكون لها مصلحة في أن نكون كذلك.

مراجع البحث

١- باقر النجار: **الحركات الدينية في الخليج العربي**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

٢- باقر النجار: **المجتمع المدني والمسألة الديموقراطية في الخليج العربي**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨.

٣- باقر النجار: **الديموقراطية العصية في الخليج العربي**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨.

٤- باقر النجار: الفئات والجماعات: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي. في: أحمد الشبيبي، **مجلس التعاون لدول الخليج العربية: قضايا الراهن وأسئلة المستقبل**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨.

٥- وجيه كوثراني: **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه**، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٧.

٦- محمد غانم الرميحي: **البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي**، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٥.

٧- فؤاد خوري: **القبيلة والدولة في البحرين**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٥.

٨- فؤاد إبراهيم: **الشيعة في السعودية**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

٩- جريدة «الأيام» البحرينية للعام ٢٠٠٧.

١٠- جريدة «الوقت» البحرينية للعامين ٢٠٠٧ و٢٢٠٨.

السعودية: الحوار المسموم

فؤاد إبراهيم

تاريخياً، تموضعت العلاقات السنية الشيعية في سياق التجاذب الداخلي بين الطوائف والسلطة السياسية، ومثّلت علامة فارقة في انشعاب المجتمع الإسلامي. فالتشكيلات المذهبية الناشئة على خلفية سياسية في بادئ انفجارها ألقت بظلالها الثقيلة على الدول القطرية في الشرق الأوسط، وأرست معادلة بالغة التعقيد في العلاقات بين الجماعات المذهبية والدولة الحديثة.

السعودية، بخلاف الصورة النمطية، بلد أقليّات، ولم تصل، بعد، إلى مرحلة الدولة الوطنية التي يتحقق فيها الاندماج التام بين طوائفها سياسياً وثقافياً واجتماعياً. وفيما يضع البعض العلاقة بين الشيعة والسنّة في سياق أقلية - أكثرية، بما تمليه من تفاوت حقوقي، حيث ينافح الشيعي من أجل إثبات حق الأقلية في العيش ضمن مبدأ المساواة، والسنّي السلفي يشدد على حقه العددي في التفوّق، فإن هذه القسمة تبدو جائرة، كونها تغفل وجودات مذهبية كبيرة. فهناك الشيعة الاثنا عشرية والمالكية في المنطقة الشرقية، والحنبلية في المنطقة الوسطى، والإسماعيلية في المنطقة الجنوبية، والشافعية والمالكية والصوفية في المنطقة الغربية[1].

---

(١) أنظر: الشيخ فوزي السيف، واقع الأقلية وثقافية الأقلية، منشور في موقع آفاق على شبكة الانترنت =

في السياق العريض للتمذهب، لم تشهد علاقة الشيعة والمذاهب السنيّة الأخرى في السعودية خضّات عقدية لافتة، رغم التباينات الحادّة في موضوع خلافي ذي طبيعة عقدية: الخلافة/الإمامة، وما يندرج تحته من تفاصيل مرتبطة بالجيل الأول من الصحابة، وما لحقها من رؤى تاريخية وكلامية وتشريعات فقهية. ولذلك بقي الخلاف بين الشيعة والسنة ما خلا السلفيين مخفّضاً لسببين: هجوم رجال الدين السلفيين على مشتركات الفريقين، مثل الاحتفال بالمولد النبوي، تمجيد آثار النبي وأهل البيت والصحابة، وكذلك الروح الصوفية القابعة في المذهبين الشيعي والشافعي في الحجاز، ما يعزز فرص التقارب بين الفريقين. الثاني: الإحساس المشترك بالغبن السياسي، ما يحكم أولويات الفريقين وضبط المسافات السياسية والعقدية بين الأطراف كافة. وعموماً، كانت المذاهب السنيّة والشيعية قاطبة في مركز الاستهداف السلفي منذ إبرام التحالف بين إمام المذهب الوهابي الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود سنة ١٧٤٤، وتالياً تنفيذ خطط عسكرية خارج إقليم نجد. ولذلك، كان التقارب الشيعي السني الحجازي، والصوفي منه على وجه التحديد، سلساً، ولم يتطلب كبير جهد لصنع مناخ طمأنة متبادلة. فقد كان الشعور المشترك بالحيف السياسي والعقدي كفيلاً بصنع أجواء مؤاتية لعلاقات متينة. فلم يصدف أن دخل الشيعة والسنة في الحجاز مساجلة مذهبية من أي نوع. رغم ذلك، يبقى التأجيج الطائفي خياراً قائماً واختراقياً من قبل السلطة السياسية أو من يملكون زمام المبادرة الدينية في البلد.

في واقع الأمر، إن الهوّة بين الوهابية والتشيع الإثني عشري ليست الترميز النهائي للتباين بين الشيعة والسنة سواء داخل السعودية أو على امتداد رقعة انتشار الإسلام. فبالإمكان الآن تفسير الفجوة الواسعة التي حدثت داخل المجال

---

http://www.aafaqcenter.com/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=239

وانظر أيضاً: الشيخ سفر الحوالي في: مقالة أستاذ العقيدة السلفية سفر الحوالي بتاريخ ١٣/ ٤/ ١٤٢٤هـ الموسومة بـ «جواب عما قدّمته الطائفة الشيعية من مطالب لولي العهد» المنشور في موقع «المسلم»، /http://www.almoslim.net

الإسلامي: فقد توصّل البروفسور أنجيلو كودفيا (Angelo Codevilla) إلى أن الحرب داخل الإسلام هي أشد خطورة على المسلمين من بقية شعوب العالم، لأن الأفكار الوهابية تفيض عداوة، غير قابلة للتسامح، ضد المسلمين الآخرين أولاً، ومن ثم ضد الآخرين، من أتباع الديانات الأخرى[٢].

الشيعة في المنطقة الشرقية هم اثنا عشرية، يتمسّكون بخط الخلافة المرسوم، بحسب اعتقادهم، من قبل الرسول محمد (ص) ويبدأ بابن عمه وزوج ابنته علي بن أبي طالب، ويتحدّر إلى أبنائه وأحفاده من سلالة الحسين بن علي، الذي قضى في كربلاء سنة ٦١ هـ/ ٦٨٠م.

ويدور الخلاف الجوهري بين المذهبين الشيعي والسني/ السلفي حول عقيدة التوحيد، بحسب التفسير الوهابي، حيث الانتقاد الرئيسي الموجّه ضد الشيعة كونهم يشركون عبادة الله بتقديس الأولياء، ولكن في جوهره يندرج في الخلاف حول الشخص الذي يخلف النبي، وكذلك الموقف من زوجاته وبعض أصحابه.

وقد بدأت التوترات الطائفية في المناطق الشيعية مع تأسيس دولة على قاعدة مذهبية في نجد، منذ التحالف الوهابي السعودي الذي أفضى إلى صوغ أيديولوجية الدولة السعودية في مراحلها الثلاث. وكان للوضعية الدينية المخفّضة للشيعة تأثيراتها السياسية المباشرة، بدءًا بحرمانهم من ممارسة شعائرهم الدينية وبناء مساجد وحسينيات، مروراً بفرض قيود صارمة على توظيف الشيعة في القطاعين العام والخاص، ووضع تدابير مشدّدة على النشاطات الثقافية والفكرية والإعلامية، وصولاً إلى انعدام شبه تام للتمثيل السياسي.

ويمكن المجادلة بأن سياسة التمييز على قاعدة مذهبية تنطق بلسان أمر الدولة، نتيجة تحالفها مع الحركة الوهابية، وهي في نهاية المطاف ترمز إلى التزام صارم بمضمون التحالف، الذي يتحقق في جزء من مصادر مشروعيته من خلال ترسيخ العداء للشيعة.

---

(٢) Angelo M. Codevilla, 'Heresy and History' *The American Spectator*, 14 May 2004

تأسيس القطيعة

إرادة تحويل العلاقات الشيعية - السنيّة إلى طرح جدلي ممتد كانت ذات طبيعة جماعية جامحة، ما جعل القضايا الخلافية التيولوجية والتاريخية والفقهية مادة تناظر مفتوحة من قبل الطبقة الدينية المتصدّية لتوجيه الطائفتين. وبدلاً من المراجعة وإعادة التقييم، يلوذ المتصدّون بخيار الاجترار. فسرعان ما ينغمس الفريقان في جزئيات محل جدل بقيت عالقة منذ أكثر من عشرة قرون. فالقضايا الخلافية التي تناولها التيولوجي الشيعي الشريف المرتضى والقاضي المعتزلي عبد الجبار في القرن الرابع الهجري، بُعِثَت في دورة تناظر مذهبي جديدة في القرن السادس الهجري بين الشيخ ابن مطهر الحلي والشيخ ابن تيمية، وتجدّدت في المائة سنة الأخيرة في هجوم رشيد رضا وأحمد أمين وعبد الله القصيمي على الشيعة وردود عبد الحسين أميني ومحمد حسين كاشف الغطاء وأبي الحسن الخنيزي وشرف الدين العاملي الموسوي من جانب الشيعة[٣].

وقد اندلعت المناظرات المذهبية بين الشيعة والوهابية بصورة مباشرة بعد أن أصدر السيد محسن الأمين العاملي كتابه «كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب» بعد استيلاء الوهابيين على الحجاز سنة ١٩٢٤ وقال: «جئت بهذه الرسالة مبيناً ضعف شبهاتهم بالأدلة القاطعة من الكتاب والسنة والعقل وإجماع المسلمين وسيرة السلف»، حسب ما جاء في مقدمة الكتاب[٤].

وفي رد فعل على الكتاب، تصدّى عبد الله القصيمي، الذي تنكّب لاحقاً من السلفية الوهابية إلى الإلحاد، للرد على الأمين، وصنّف كتاباً في مجلدين ضخمين، بعنوان «الصراع بين الإسلام والوثنيّة»، طبع في الفترة ما بين ١٩٣٧ و١٩٣٩.

واقتفى القصيمي سيرة الأمين في دفع كل ما أورده من اتهامات، مستعيناً

---

(٣) أنظر: حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الإنجليزي د. إبراهيم دسوقي شتا، مكتبة مدبولي القاهرة، ١٩٨٨، ص ٦٧.

(٤) السيد محسن الأمين، كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب، بيروت ١٩٩١، ص ٦.

بمرجعية نقلية مقابلة، حيث تتبارى المرجعيات في حلبة الجدارة، ويجري هنا بالتحديد نفي الآخر وإثبات الذات، بما ينطوي على نزوعات مضادة للتعايش والحوار والانفتاح. فالتأسيس في هذه المناظرات يتم وفق نوع الأحكام القصوى، والتي تصل إلى حد فحص جدوى المساكنة أو حتى التجاور الآمن، وليس التعايش على قاعدة الاحترام المتبادل.

واستقامة على طريقة الشيخ ابن تيمية في «منهاج السنة»، في نفي إمكانية التقارب مع الشيعة، وقطع سبيل التعايش في المستقبل بين الطائفتين، ينزع القصيمي إلى إعادة إنتاج التهكّمات العقدية ضد الشيعة والمستمدة من سجالات التيولوجيين الأوائل. في مقابل تشبيه الوهابية بالخوارج، يستعير القصيمي من ابن تيمية أوجه الشبه بين اليهود والشيعة، في تقميص مقصود لموقف تنابذي لافت(٥). لا يبدو من الموضوعات التي جرى إخضاعها للطرح الجدلي بين علماء الشيعة والسلفية أنها ركنية أو جوهرية بالقدر الذي يؤدي إلى انهدام البناء المجتمعي من قواعده، أو جفاف الروح الجماعية التي تحول دون التصادم أولاً، وثانياً دون غرس نبتة الانسجام والتعايش.

ما يبدو من كتابي القصيمي «الصراع بين الإسلام والوثنية» والخنيزي «الدعوة الإسلامية إلى وحدة أهل السنة والإمامية»، أن ثمة ميلاً متعاظماً لدى الفريقين نحو الخوض في جزئيات هامشية في العقيدة والتاريخ مثل نسب بني أمية، أو صلاحيات النبي والإمام، وزيارة قبور الأولياء، ونتائج حرب الخندق، وضربة عمرو بن ود العامري، ومصحف فاطمة، وتاريخ الأئمة، والفرق بين العاكفين على الأصنام والعاكفين على القبور، والاستشفاع والاستغاثة بالأموات.

يبقى أن مركز الخلاف كما يفصح عنه القصيمي يكمن في العبارة التالية: «فلسنا نطمع منهم في ولاء أو ثناء وقد عادوا أبا بكر وعمر والسيدة عائشة

---

(٥) عبد الله القصيمي، **الصراع بين الإسلام والوثنية**، المطبعة السلفية، الرياض، ١٩٣٧، الجزء الأول ص ٤٩٢ وما بعدها، والجزء الثاني، ص ٣ وما بعدها.

وحفصة وطلحة والزبير وفضلاء المهاجرين والأنصار ومن تولاهم، وآذى الله. . .».

وما تومئ إليه محتويات المصنّف المذهبي أن لا منطقة وسيطة يمكن أن يلتقي فيها الشيعة والسلفية، فكل جزئية جدلية تتحوّل في المناظرة المذهبية محرّضاً على التدابر وإدارة الظهر، وكل ذلك يجري حسمه في لحظة إتقان لسرد دقيق لمواطن التفارق والاختلاف. وخلاصة ما يخرج به الشيعي والسلفي بأن لا إمكانية للمساكنة الآمنة، دع عنك التعايش والانفتاح والاحترام المتبادل.

في مثل مصيدة المناظرات العقيمة، لا يكف حرّاس المذهب، الشيعة والسلفيون، عن تصنيع وترسيخ مبررات القطيعة. يعبّر عن ذلك الشيعي بلهجة دفاعية لا تخلو من ارتيابات من الخوض في صميم المعتقد، خشية الالتزامات الناجمة عن تداعياته، وطمعاً في تحصين وضع آمن لطائفته، فيما ينزع السلفي إلى جلبة عقدية بطبيعة غرائزية، تبطن مناجزة مفتوحة وإحراق كل فرص التقويم والمراجعة وتالياً نبذ فكرة التقارب من حيث الأصل.

يبقى أن الشيعي يرسم صورة مختلفة للقطيعة، فكونه ينتمي إلى أقلية مقهورة مرهونة في مصالحها وحاجاتها لوجود الدولة، الممثل النهائي والأقوى للسلفي، فإنه يتبنى شكلاً مختلفاً من القطيعة: إنها القطيعة النفسية والاجتماعية والثقافية مع السلفي، وهو ما يعبّر عنه بإعلان الحرب على الطائفية، مصدر شقائه وخسارته. على سبيل المثال، فإن الفقيه والقاضي الشيعي الشيخ علي أبو الحسن الخنيزي (١٨٧٤ - ١٩٤٤) في دعوته إلى الوحدة بين السنة والشيعة، يريد درء التقييمات الخاطئة، وفي الوقت نفسه المخاطر المحدقة بالتصنيف المذهبي، وإن كانت الدعوة تفتقر إلى مؤونة فكرية وتاريخية كافية لإشباع المدعوين، فضلاً عن مثالية الدعوة القائمة على إلغاء التمذهب: «لا يكون النظم والاجتماع والالتآم إلا بإلغاء التفرقة المذهبية، فلا سنية ولا شيعية، ولا خارجية، ولا معتزلية، ولا أشعرية فيكون الناظم لهذا العقد، الذي تفرّقت خرزه، والجامع لهذا الشمل المنصدع، التصدّعات المتفاقمة هو الدين الإسلامي: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فهناك تحصل القوة الرابطة، والنشاط الجامع، وتصفو داخلية الإسلام، ويطيب

هواؤه، وتنقى جوانبه، وتعود له الروح التي كانت في أيامه (ص) وأيام الخلفاء الراشدين»[٦].

يتجاوز الخنيزي المدوّنات الشيعية التي تشتمل على النيل من الخلفاء، وينزع إلى قطع دابر التبعات التاريخية والتيولوجية الملقاة على عاتق الشيعة المعاصرين. وفيما يقرّ بصورة غير مباشرة بأن تراث الشيعة القديم يحتوي على قدوحات في الخلفاء، فإنه يدافع عن الشيعة المعاصرين بقوله: «الإمامية - في هذا العصر - لا تمس كرامة الخلفاء البتة، فهذه كتاباتهم، وهذه كتبهم تنفي علناً السب عن الخلفاء وتثني عليهم»[٧]. ونقل عن السيد محمد باقر، أحد مجتهدي الشيعة في كربلاء في منظومته المطبوعة في بمبي (بومباي) قوله:

فلا نسب عُمَراً كلا ولا/ عثمان والذي تولى أولا

ومن تولى سبهم ففاسق/ حكم به قضى الإمام الصادق

وعندنا فلا يحل السب/ ونحن أيم الله لا نسبُّ[٨].

رسالة الخنيزي تتلخص في الدعوة إلى وقف الجدل حول المسائل الخلافية واعتماد مبدأ الإخوة الإيمانية والوحدة الإسلامية. ما تبعثه الدعوة من إشارات وتنطوي عليه من دلالات وإن تنكّرت في ظهورها بمظهر اللامذهبي، لا تخفي بصورة كاملة هواجس الأقلية المهدّدة بالفناء من قبل قوة حاكمة تتسلّح بورقة التكفير للشيعة، بما ينطوي على حكم بالقتل.

القاضي والمجتهد الشيعي الشيخ محمد صالح المبارك الصفواني (١٣٨١ - ١٣٩٤هـ)، والذي صنّف كتاباً سنة ١٩٥٣، أي قبل صدور كتاب الخنيزي بثلاث سنوات، يقارب، بالرغم من الشبه الكبير في العنوان والمضمون، الخلاف السني الشيعي من زاوية تقاربية. في كتاب الصفواني «الدعوة إلى كلمة التوحيد» قال في

---

(٦) أبو الحسن الخنيزي، الدعوة الإسلامية إلى وحدة أهل السنة والإمامية، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦، ج١ ص ٢٢٥.

(٧) الخنيزي، المصدر السابق ج١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٨) المصدر السابق، ج١ ص ٢٥٨.

مقدّمته استناداً إلى الآية القرآنية «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا»، أن ثمة إرشاداً في الآية «إلى ما في الاتحاد من المصلحة وما في الافتراق من المفسدة وهما من الأمور الوجدانية التي يدركها كل من كان له شعور كما يدرك عوارضه الشخصية وحكم العقل بذلك. . .»، وقال حول الاختلافات الفقهية بين المذاهب بأنه «لا ينافي في تحقق الاتحاد الاختلاف في الفروع لوقوعه بين أئمة المذاهب بل في المذهب الواحد والكل مأجور فيما أصاب ومعذور في الخطأ لأخذه بالحجج والبينات والبراهين والدلالات فما أدّى إليه رأيه بحسبها فهو الحق اليقين ولا يضرّ الخلاف فيه»[٩].

ويقول أيضاً: «وفيما أعلم أن ليس لأحد من الفقهاء إلا وعنده رأي يخالفه الآخر فيه، ولا فرق بين ما تفرّد فيه أبو حنيفة والشافعي في الفروع الشرعية من الآراء التي لا موافق لهما فيها، ولا يقول أحد من إخواني المسلمين إن الشافعية والحنفية معذورون فيما انفردوا، والشيعة غير معذورين فيما انفردوا»[١٠].

أفضت تلك المساجلات المذهبية إلى جنوح عاطفي لدى المتأخرين، تعزيزاً لمبررات الهجران المتبادل الذي ينبثق من رؤية اقتلاعية تصل بالجدل المذهبي غير العقلاني إلى خارج تخوم العلاقة الافتراضية بين جماعات متساكنة داخل الدولة الواحدة.

ومن المفارقات المدهشة أن عامل الزمن ينعدم في تسوية المشكلات التاريخية، بل يزيدها رسوخاً أحياناً بالرغم من تعاظم ضرورات التقارب. فقد اشتغل الشيعة والسلفية في سبعينات القرن الماضي بموضوعات خلافية مكرورة أثارها كتاب «تبديد الظلام وتنبيه النيام إلى خطر الشيعة والتشيع على المسلمين والإسلام» لمؤلف مغمور يدعى إبراهيم الجبهان، الذي حظي بشهرة واسعة كونه جاء في فترة هدوء حذر على الجبهة المذهبية. الكتاب الذي طبع في منتصف

---

(٩) الشيخ محمد صالح ابن الشيخ علي ابن الشيخ سليمان المبارك الصفواني، الدعوة إلى كلمة التوحيد، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ١٩٥٣، ص ١-٢.

(١٠) المصدر السابق، ص ٥-٦.

السبعينات، أعيدت طباعته بعد الثورة الإيرانية عدّة مرات على نفقة أعلى مؤسسة دينية رسمية في السعودية وهي «إدارة الدعوة والإفتاء والإرشاد» وكتب على غلافه «وقف لله تعالى».

شنّ المؤلف هجوماً عنيفاً على تجربة دار التقريب بين المذاهب الإسلامية التي نشأت في القاهرة في الخمسينات، واعتبرها «من بركات السفارة الإسرائيلية»[١١]، واعتبر أن التشيع والشيوعية ولدا من «بطن مومس واحدة هي الماسونية»[١٢]. ثم تتصعد النبرة الخصامية لدى المؤلف ليصل إلى حد الدعوة إلى تجريد الشيعة من مصادر القوة وعدم تسليمهم مناصب في الدولة على أساس «أن التشيع جزء من خطة جهنمية وضعت للقضاء على جميع ما تعارفت الإنسانية في أجيالها المتعاقبة على احترامه من قيم وفضائل ومثل عليا»[١٣].

اتخذ النبذ العقدي والإنساني لدى الجبهان صورة الازدراء والاحتقار لكل مايتعلق بالخصم، وبيسر بالغ يكيل الشتائم والتشنيعات. فمفردات مثل «القردة»، «الخنازير»، «المرتدون»، «الدسّاسون»، «المخادعون»، «الحمير»، «المنشقون»، «المجوس»، «المنافقون»، «المارقون»، «الزنادقة»، «الأذناب»، «اليهود»، «الإباحيون»، «كلاب النار»، «البقر»، «الأمساخ البشرية» وغيرها تبدو نافرة في نسيج اللغة السجالية التي اعتمدها الجبهان في كتابه.

أعقبت هذا الكتاب بلهجته اللاهبة، عشرات الكتب التي طبعت بأموال سعودية، لمؤلفين عرب وباكستانيين وبأسماء وهمية أحياناً مثل عبد الله الغريب وإحسان إلهي ظهير، والتي تحوّلت خصوصاً في عقد الثمانينات إلى وسيلة إلهاء ناشطة أحدثت شرخاً واسعاً وخصومة مفتوحة بين الشيعة والسلفية في السعودية، وعمّقت مشاعر السخط والغبن لدى الشيعة، ليس في مقابل السلفية فحسب بل والدولة بدرجة أساسية التي اعتبروها السلاح المناعي ومصدر الحماية للسلفية.

---

(١١) إبراهيم بن سليمان الجبهان، تبديد الظلام وتنبيه النيام إلى خطر الشيعة والتشيع على المسلمين والإسلام، ص ٢٤.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

بل استطالت حملة الكراهية الدينية لتشمل الصوفية في الحجاز، حيث صنّف بعض مشايخ السلفية كتباً تشبّه الرمز الديني السابق في الحجاز السيد محمد علوي المالكي بأول من أحدث عبادة الأصنام في مكة عمرو بن لحي(١٤)، فيما صدرت بحقه أحكام بالكفر والضلال من قبل علماء المؤسسة الدينية الرسمية وأعضاء في هيئة كبار العلماء مثل ابن باز، وابن عثيمين، وآخرين.

خلاصة ما توصلت إليه الفورات المذهبية الدائرية أن إمكانية التقارب السني الشيعي مستحيلة، وأن الطرفين يسيران في عكس السبيل المؤدية إلى أي نوع من اللقاء. وباستثناء الكتب التي طبعت خارج المملكة السعودية، فإن ثمة مجموعة مؤلّفات طبعت في الداخل تحارب فكرة التقريب بين السنة والشيعة منذ نشأة دار التقريب. ويكثّف ناصر عبد الله القفاري في كتابه «مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة» الذي طبع في الرياض سنة ١٤١٢هـ، وجهة النظر السلفية في موضوعة التقارب السني الشيعي، على نحو «أن محاولات التقريب من جانب الشيعة مجرد ستار لنشر التشيع في ديار أهل السنة. . .».

الشيعي والسلفي في التصوّر العقدي

يصوّر الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتابه «الرد على الرافضة» الشيعة بازدراء شديد، تنزع عنهم صفاتهم البشرية وتهبط بهم إلى مستوى القردة والخنازير كما يوضح هذا النص: «وقع ذلك لبعض الرافضة في المدينة المنورة وغيرها بل قد قيل إنهم تمسخ صورهم ووجوههم عند الموت». ويخلص للقول «وكذلك هؤلاء أشد الناس عداوة لأهل السنة والجماعة حتى إنهم يعدونهم أنجاساً فقد شابهوا اليهود في ذلك ومن خالطهم لا يُنكر وجود ذلك فيهم»(١٥).

---

(١٤) كتب رجل الدين الناشط الشيخ سفر الحوالي في رد على كتاب للعالم الحجازي الراحل محمد علوي المالكي «شفاء الفؤاد بزيارة خير العباد»، فوصف الحوالي الأخير بأنه «داعية الشرك في هذا الزمان ومجدد ملة عمرو بن لحي». سفر الحوالي، مجدد ملة عمرو بن لحي، طبعة خاصة، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩١. أنظر الرابط:
http://saaid.net/book/open.php?cat=88&book=546

(١٥) الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرد على الرافضة، ص ص ٣٣، ٣٤ عن موقع شبكة مشكاة =

وكان الشيخ ابن تيمية أول من وصف الشيعة باليهود والنصارى، عبر ما يعتبره مشتركات عقدية بينهم[(١٦)]. وقد عقد بذلك حلقة تكرارية يدور فيها الأجيال اللاحقة من علماء المدرسة السلفية بدءًا من عبد الله القصيمي، وانتهاءً بالمشايخ السلفية المتأخرين. فقد كرّس الشيخ عبد الله الجميلي كتاباً بعنوان «بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود»، طبع سنة ١٩٨٣هـ في المدينة المنورة عن مكتبة الغرباء الأثرية، أثبت خلاله نتائج عامة حول تطابق التشيع واليهودية من حيث النشأة والسمات العقدية، بما يستوعب الإمامة بالوصية، وتحريف القرآن، والرجعة، وخروج المهدي، والحزن والندم، والاصطفاء، والطعن في الصحابة.

وفي سؤال حول تعريف الشيعة، أجابت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء برئاسة مفتي المملكة السابق الشيخ عبد العزيز بن باز ما نصه: «مذهب الشيعة الإمامية مذهب مبتدع في الإسلام أصوله وفروعه...»[(١٧)]. ووفق هذا التصوير، أفتى علماء المذهب الوهابي بحرمة تقليد المذهب الشيعي[(١٨)].

= الإسلام على الانترنت، فهرسة أبو أيوب السليمان سنة ١٤٢٧هـ الرابط:

http://islamport.com/w/aqd/Web/864/33.htm

(١٦) الشيخ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ١٩٨٥، الجزء ٢، ص ١٢ وما بعده.

(١٧) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المجموعة الأولى، المجلد الثاني (العقيدة ٢)، الفرق (الرافضة)، السؤال الثالث من الفتوى رقم (٩٤٢٠)، ص ٣٨٧، موقع اللجنة على شبكة الإنترنت مع رابط الفتوى:

http://www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?view=result&fatwaNum=&FatwaNumID=&ID=691&searchScope=3&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&SearchType=EXACT&bookID=&LeftVal=1585&RightVal=1586&simple=&SearchCriteria=Allwords&site Section=1&searchkeyword=216167217132216180217138216185216169#firstKeyWordFound

(١٨) السؤال الأول من الفتوى رقم ٢٨١٥، الجزء رقم ٥، ص ٣٥، أنظر الرابط:

http://www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?view=result&fatwaNum=&FatwaNumID=&ID=1387&searchScope=3&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&SearchType=EXACT&bookID=&LeftVal=3192&RightVal=3193&simple=&SearchCriteria=Allwords&siteSection=1&searchkeyword=216167217132216180217138216185216169#firstKeyWordFound

ومطالعة سريعة في الأدبيات السلفية تكفي لمعرفة الخلفية التي يستند إليها حكم اللجنة، حيث يتفق مصنّفو هذه الكتب على إخراج الشيعة من دائرة الإسلام ووضعهم في خانة الفرق الضالة والمبتدعة في الحد الأدنى، والمتآمرة على الإسلام في حد أقصى[١٩].

وتشكّل هذه الفتاوى والتصويرات الدينية للشيعة امتثالاً أميناً للمفاهيم الخصامية التي صاغها مؤسس المذهب الوهابي في القرن الثامن عشر، والتي زوّدت الأجيال اللاحقة بزخم أيديولوجي للروح العدائية حيال الشيعة، إذ بقي تكفيرهم معلماً في الالتزام السلفي بالتعاليم الوهابية.

وأصدر عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين الذي أصبح فيما بعد عضواً في هيئه كبار العلماء، عام ١٩٩٣، «بردة الشيعة»، وفي بيان صادر في ٢٠ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٧ حول «نصرة المسلمين من أهل السنة في العراق»، جاء فيه: «ونعرف بذلك عداوة الرافضة في كل بلد وكل زمان لأهل السنة والجماعة»، وحذّر من «الانخداع بدعاياتهم ودعاويهم»، مؤكداً أنهم «العدو اللدود، وهم أكبر من يكيد للمسلمين، فيجب الحذر والتحذير من مكائدهم وحيلهم، وتجب مقاطعتهم وطردهم وإبعادهم، حتى يسلم من شرهم المسلمون»[٢٠].

فالشيخ ابن جبرين يمارس دور إعادة الماضي بشكل جديد حسب نيتشه، من خلال الرجوع المكرور إلى تراث ابن تيمية في المسائل الخلافية.

وفي المقلب الآخر، تشير الأدبيات ولغة التداول الشيعية إلى عبارات ذات طبيعة حكمية، رغم صدورها عن رد فعل دفاعي، إذ يطلق الشيعة على أتباع

---

(١٩) السؤال الخامس من الفتوى رقم (٨١٨٧)، الجزء رقم ٢، ص ٣٧٥، أنظر الرابط:
http://www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?view=result&fatwaNum=&FatwaNumID=&ID=687&searchScope=3&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&SearchType=EXACT&bookID=&LeftVal=1575&RightVal=1576&simple =&SearchCriteria=Allwords&siteSection=1&searchkeyword=216167217132216180217138216185216169#firstKeyWordFound

(٢٠) البيان منشور في موقع المسلم الذي يشرف عليه الشيخ ناصر العمر، أنظر الرابط:
http://www.almoslim.net/figh_wagi3/show_news_main.cfm?id=16939

المذهب الوهابي صفات مثل: «التكفيريين»، «الخوارج»، «النواصب»، محمّلة بقدر من الازدراء[21]. وقد وصف الكاتب الشيعي حمزة الحسن المذهب السلفي بأنه «مذهب منغلق»، و«أحادي البعد»، وبأنه «المتزمت» و«القديم»، ويشرح ذلك: «إن موقف التيار السلفي من الشيعة والحجازيين دفعهم لتبني آراء متشددة فصاروا يوصمون أتباع التيار السلفي بالتطرف والغلو والانغلاق»[22].

وهكذا، يشي التصوير العقدي للشيعي والسلفي بضراوة خطاب القطيعة المؤسس على تمزيق السواتر الدينية والإنسانية التي تتجاوز حد السماح للآخر بالاعتناق الحر، ولكن تصل إلى مستوى حرمانه من حق الوجود.

المناظرة المغلقة

ثمة هدف خفي مندس في صخب المناظرات المذهبية المحمومة بين الشيعة والسلفية، وهو في الوقت نفسه كاشف عن النزوع النقلي/ الأخباري/ النصوصي لدى الطرفين، وهو المنازعة على حق تمثيل الدين واحتكار «المشروعية الدينية»، وهو ما ترمي إليه فتاوى كبار العلماء السلفيين والشيعة التي تدرج أتباع المذهبين في خانتي «الروافض» و«النواصب».

الموقف من الشيعة، بمكوّنيه السياسي والديني، يخضع لقسمة مفتعلة مدفوعة بدعوى السيادة، التي تسمح بكسر حدّة التشدد السلفي من الشيعة، مانحة ولي الأمر سلطة بديلة، وفي مرحلة ما، نهائية في التعبير عن الموقف منهم. وبطبيعة الحال، تعجز هذه السلطة عن إحداث اختراق حقيقي في المجال الديني، وهذا ما كشف عنه عزوف علماء المؤسسة الدينية عن المشاركة في اللقاء الفكري للحوار الوطني الذي دعا إليه الملك عبد الله في حزيران (يونيو) ٢٠٠٣، كون المشاركة وفق الرؤية العقدية السلفية تبطن اعترافاً بالتعددية المذهبية،

---

(٢١) الشيخ حسن الصفار، التعددية والحرية في الاسلام، بيروت ١٩٩٢، ص ص ٢١، ٣٠، ١٠٢، ١١٥، ١٢٩.

(٢٢) حمزة الحسن، الشيعة في المملكة العربية السعودية، بيروت، ١٩٩٣، ج٢ ص ص ٣٧٨، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤١٠.

وبالشيعة والأيديولوجيات غير الدينية على وجه الخصوص.

ولا تصدر تفاوتات الموقف السلفي من الشيعة عن إحالات مرجعية متباينة، بقدر ما هي خروج إلى رحابة الواقع وانفصال جزئي عن الماضي وإملاءاته، تماماً كما هي تفاوتات الموقف الشيعي من السلفي. وهو بالتأكيد يفسّر إلى حد ما التبدّلات الحادة في موقف شيخ سلفي بارز مثل الشيخ سلمان العودة من الشيعة، حيث تأخذ تلك التبدّلات وتيرة شديدة الاضطراب، وينسحب ذلك على كل من يعتق نفسه من الالتزام بحرفية النص السلفي بإملاءاته الحكمية. فالنبذ المتبادل ليس معتصماً بمرجعية نقلية موحّدة، وإن كان الطرفان السني والشيعي يلوذان بالنص كمركز احتجاج وأداة تنابذ على أساس دعوى التمثّل الديني للمشروعية في بعديها المجتمعي والتاريخي.

الأفكار الشيعية والسلفية في الحرية، والتعايش، والحوار، غير مؤصّلة عقدياً لدى الطرفين، بل هي ممارسة ثقافية غير مسؤولة وغير ملزمة، وهي صالحة للمحاجّة ضد الآخر وليس بالضرورة تعبيراً عن قناعة فكرية، ولذلك فهي تتوسل غالباً الانتقائية في العودة إلى المصادر النقلية والواقع التاريخي للمسلمين، إذ إن تأصيلاً عقدياً لهذه الأفكار يتطلب ممارسة نقدية ومراجعة جريئة وجراحية لتراث نقلي وتاريخي ينطوي على نزعة إقصائية ما زالت راسخة. فقد وزّعت منظمة الإغاثة الإسلامية العالمية، وهي منظمة إغاثة خيرية سعودية رائدة، ذات نفوذ قوي وتتخذ من جدة مقراً لها، سنة ٢٠٠٢، كتاباً في منطقة الأحساء بعنوان «مائة سؤال وجواب عن العمل الخيري»، جاء في فقرة منه:

«إنه من الضروري للمسلمين السُنة أن يظهروا البغضاء لأهل البدع، والنفور منهم واحتقارهم ونعتهم بالرافضة، والمنكرين لله، وزوّار القبور واعتبارهم مرتدين. ومن الواجب على المسلم قدر استطاعته أن يتخلص من شرورهم»[٢٣].

وقد بلغ التشبّع المذهبي لدى الطائفتين الشيعية والسلفية المفرط في عدائيته

(٢٣) الشيخ ناصر العمر، محاضرة في ١٨ آذار (مارس) ٢٠٠٣، نشرت على موقع:
www.islamtoday.net

حداً جعل خيار التقارب والاقتراب من الآخر مكافئاً للخروج عن المذهب، فقد خضع خيار التقارب لمفعول معيارية عقدية: إيمان وكفر.

في هذا السياق، ثمة سؤال يفرض نفسه على الدوام: لماذا تقحم المجادلات الدينية التي تجري في السعودية خصوصاً تلك الواقعة على خطوط التماس العقدي إلى جدل مذهبي ممتد؟ ولماذا كل مقالة شيعية مهما بلغت درجة اعتدالها وحياديتها تصبح قضية جدلية تستنفر جمعاً من المتحذلقين في المناظرات المذهبية؟. ولماذا تصبح كل مقالة سلفية تنطوي على إشارات ولو غامضة إلى الموضوعات المذهبية مادة تعبوية وتستنفر المتكلّمين الشيعة للرد عليها.

الجواب قد يكمن في انزياح التناظر المذهبي عن نقطة اشتغاله الأولى، ليفتح أفقاً واسعاً من المناظرات العقدية التي ما تلبث أن تستوعب حمولة الاختلافات المذهبية بالكامل، حيث يعاد إنتاج الماضي وإحضاره الفوري في كل مساجلة مذهبية، وكأنّما التحفّز الدائم لخوض غمار الجدل المذهبي بات ركناً في العلاقة المأزومة بين السنة والشيعة في السعودية.

تستهلك المساجلات المذهبية طاقة الشيعي والسلفي على السواء، وتنطوي على سحرية خاصة لديهما بحيث تدفعهما بصورة غريزية لخوضها دون سواها من الموضوعات، رغم معرفتهما السابقة بأن النتيجة متساوية، إذ سيخرج الطرفان بدون تحقيق انتصار، ولا حتى تسجيل نقاط، حيث لا تخضع المساجلات لقواعد علمية ولا شروط عقلانية، وهي أقرب ما تكون إلى دورة تفريغ توترات نفسية مختزلة.

قلة نادرة اشتغلت على نقد الذات، وقليلة هي النتائج التي أثمرت في امتصاص بعض التوتر في العلاقة بين السنة والشيعة في السعودية، خصوصاً وأن مضخّات التأزيم ناشطة وسريعة التكاثر، لتقوم بأفعال مضادة.

الانفتاح السلبي

في وعي الشيعي والسلفي معاً وظيفة مختلفة للحوار، ليس من بينها الإقرار بحق الآخر في الاعتقاد الحر، ولا الاستعداد المبدئي للتنازل له في حال تبيّن

خطأ تقييمه جزئياً أو كلياً. بالنسبة إلى الشيعي، فإن الحوار يشرعنه في محيط بقي نابذاً له لقرون طويلة، ومن ثم شق درباً للتواصل معه وصولاً إلى نيل ما يعتبره حقوقاً مشروعة. أما بالنسبة إلى السلفي، فإن الحوار يوفّر فرصة لتبديل عقيدة الآخر، كما تشي قسمة الشيخ سلمان العودة للحوار إلى سلبي وإيجابي، حيث يخرج الشيعة من دائرة الاستهداف بالحوار الإيجابي باعتبارهم «أعداء في الأصول»[٢٤].

فقد يبدو الشيخ العودة متسامحاً داخل فضاء التنوع المذهبي السني، فيكتب عن «أخلاقيات الخلاف»، فيقدّم رؤى متسامحة في التعامل مع التنوع المذهبي، حيث «لا وصاية على الناس ولا إلزام بمذهب معين»[٢٥]. وهو رأي مماثل لدى الشيخ سفر الحوالي الذي ينزع الطابع الحكمي على التباينات بين المذاهب السنية[٢٦].

بيد أن ثمة رأياً موارباً يسوقه الشيخ العودة يعترض فيه على الاختلاف داخل الأمة، متمسّكاً بمبدأ الإجماع الذي يتناقض في جوهره مع التنوّع المذهبي: «فالاختلاف والتناحر داخل الإطار العام، الذي أجمع عليه السلف الصالحون، ليس من المصلحة في شيء»[٢٧]. ويفرّق العودة بين الاختلاف في الفروع والأصول، وبين الوسائل والمقاصد، وهي قسمة ما لا يلزم، فليس بين المسلمين من هو مختلف على أركان الإسلام مثلاً، ولا في مقاصد الشريعة، بل ما يقصده بالتنوع هو قيام الأمة بأسرها بتطبيق الشريعة ولكن بوسائل مختلفة.

ولأن العقائد المغلقة لا يمكن أن تجتث جذورها المنغرسة في أرض مقطوعة الصلة بمصادر تلاقي الثقافات، فإنها تبقى شديدة الولاء لأصولها الأيديولوجية الكاشفة عن هويتها المستقلة، فهي تعود سريعاً لتأكيد ذاتها وهو ما يترجمه الشيخ

---

(٢٤) سلمان بن فهد العودة، إدارة الخلاف، موقع «الإسلام اليوم»، ٢٣ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٣.
(٢٥) سلمان بن فهد العودة، أخلاقيات الخلاف، موقع «الإسلام اليوم»، ١٣ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٣.
(٢٦) سفر الحوالي، حصاد الأحداق، موقع «الإسلام اليوم»، ٢٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٣.
(٢٧) سلمان بن فهد العودة، وحدة الصف لا وحدة الرأي، موقع «الإسلام اليوم»، ١٤ نيسان (أبريل) ٢٠٠٤.

العودة بوضوح شديد. فقد كتب الشيخ العودة، في ١٤ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٧ مقالاً في صحيفة «الجزيرة» الصادرة في الرياض بمناسبة عيد الفطر بعنوان «فلنفرح بالعيد»، ولجأ الى لهجة كان يعتقد كثيرون بأنه قد أقلع عنها، يستعيد فيها مفردات غير محايدة في قراءة الآخر، مثل «الرافضة»، أو ذات طبيعة حكمية، مثل المسلم المؤمن والكافر وغيرهما من النعوت. إحدى فقرات المقال تنصّ على أن «لليهود أعيادهم وللنصارى أعيادهم الخاصة بهم... وللمجوس - كذلك - أعيادهم الخاصة بهم... وللرافضة - أيضاً - أعيادهم، مثل عيد الغدير...»، لينتقل بعد ذلك فيقول «أما المسلمون فليس لهم إلا عيدان: عيد الفطر، وعيد الأضحى...»[٢٨]. فهو هنا يخرج الشيعة من دائرة الإسلام وبطريقة ازدرائية واضحة.

في رد فعل، اعتبر أحد المواقع الشيعية الرئيسية على شبكة الانترنت مقالة الشيخ العودة، مساواة بين المسلمين الشيعة وأتباع «الأمم الكافرة» من اليهود والمسيحيين والمجوس[٢٩]. وكما هو واضح، لم تبرح هذه اللغة التكفيرية ساحة التناظر السلفي الشيعي. الكاتب الليبرالي حمزة المزيني، قدّم قراءة نقدية لمقالة العودة واعتبرها تذكيراً بلغة سيد قطب[٣٠]. ونقلت مصادر شيعية أن الشيخ سلمان العودة تراجع عن ذلك، وقال إن المقالة قديمة، وقد أزال بعض العبارات القدحية منها قبل أن يعيد نشرها على موقعه «الإسلام اليوم» على شبكة الانترنت[٣١]. ما يلفت أن الموقع نفسه نشر في ٢١ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٧ فتوى عضو هيئة التدريس بجامعة القصيم الشيخ الدكتور محمد عبد الله القناص في معرض الإجابة عن أسماء الصحابة الذين دخلوا على الخليفة عثمان

---

(٢٨) رابط المقالة: http://www.al-jazirah.com.sa/2007/jaz/oct/14/ar1.htm

(٢٩) مقالة بعنوان «الشيخ العودة يساوي بين المسلمين الشيعة والأمم الكافرة»، نشرت بتاريخ ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٧ أنظر الرابط: http://www.rasid.com/artc.php?id=18719

(٣٠) الدكتور حمزة المزيني، لو أن غيرك قالها، صحيفة «الوطن»، ١٨ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٧.

(٣١) www.rasid.netAccessed on October 23, 2007

بن عفان في منزله وقتلوه. فأجاب: «تعتبر فتنة مقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان - رضي الله عنه - مصيبة عظيمة، وحدثاً خطيراً أدّى إلى فتن داخلية، وانقسام في صفوف الأمة، وتفرّق واختلاف حيث نشأت بعض الفرق الضالة مثل: الخوارج والشيعة والنواصب...»[٣٢].

الشيخ العودة، الأبرز في المدرسة السلفية المعاصرة، الذي كتب في موضوعات الحوار والاختلاف إلى جانب مشاركته في الحوار الوطني، يقدّم طائفة من المقالات المثيرة للجدل التي تتطلب طَرقاً متأنياً لتفكيكها وفهم أبعادها. فقد كتب عن «ضوابط الإنكار في مسائل الاختلاف» منطلقاً من حقيقة أن «الخلاف أمر حتمي في حياة الأمة»...[٣٣]. وتوحي مقالة أخرى، بأن العودة تحوّل إلى المثقف الذي يمارس القطيعة مع نفسه، والموروث الذي حكم كتاباته السابقة، حين يقدّم اعترافاً كنسياً: «دعونا نعترف بأننا نمارس تسلّطاً واستبداداً في الرأي بحسب وسعنا وطاقتنا... ونمارس ترفعاً على النقد والمراجعة والتصحيح والاعتراف بالخطأ، وإعجاباً بالرأي وأحادية في الفكر ومصادرة لآراء الآخرين، وانشقاقاً ذاتياً أصبح معه شبه مستحيل أن نتعايش أو نتفاهم أو نتفق على عمل مشترك أو برنامج مشترك»... ويمضي «والفكر المأزوم مشوش بفعل التعصب مما يعني صعوبة الإصلاح؛ بسبب تترس أخطائنا بالدين، واختلاط الأمر لدينا بين الثبات على الحق، وبين الجمود على الرأي المجرد، ومن مظاهر هذا الفكر تدافع وتبادل التهم، وانتقائية أو جزئية في الطرح والتقييم والتفكير، وقطعية في غير موضعها»[٣٤].

في حقيقة الأمر، المقالة بكاملها تنسج على منوال عمل المثقف النقدي، الذي يهجر قلاعه الذاتية بحثاً عن حقيقة، عن مكمن أزمة العالم الإسلامي

---

(٣٢) http://www.islamtoday.net/questions/show_question_content.cfm?id=79099, accessed on October 22, 2007

(٣٣) سلمان العودة، من ضوابط الإنكار في مسائل اختلاف، موقع «الإسلام اليوم»، ٢٥ نيسان (أبريل) ٢٠٠٦.

(٣٤) سلمان العودة، الفكر المأزوم، موقع «الإسلام اليوم»، ١٩ آذار (مارس) ٢٠٠٦.

الكبير، أو كما ينعته في مقالة أخرى بـ«أمة المليار مليار أمة»، حيث تكون الغاية النهائية والشريفة «اجتماع الكلمة»(٣٥).

يحلو للشيخ العودة الانعتاق بصورة مؤقتة من إملاءات أرثوذكسية صارمة، ليزاول دور المثقف الديني المنفتح على معارف عصره، فيكتب في التنوّع بوصفه سنّة ربّانية، ولكن يقصره على التنوّع الشكلي، أي «أشكال الناس ومظاهرهم وألوانهم وأصواتهم، وفي مخلوقاته سبحانه وتعالى وفيما يراه الإنسان من حوله»، ويرى بأن التنوع «جزء من ثراء الحياة الإنسانية، وجزء من التجدد والطرافة فيها»(٣٦). أما التنوّع في بعده المذهبي، فثمة رأي موارب يمرّره العودة بحذاقة. فهو أولاً يضع الشيعة وباقي المذاهب غير السنية مثل الإباضية والإسماعيلية والزيدية خارج إطار الأمة الإسلامية(٣٧).

إذاً ثمة قسمة مقصودة للتنوّع، في بعدها المذهبي، بالرغم من أن هذه القسمة ليست بريئة، بالضرورة، فثمة مرجعيات سلفية تقف على خط استواء عقدي مع الشيخ العودة، ترفض إدراج قطاع كبير من المسلمين السنة ضمن مسمى «أهل السنة والجماعة» أو حتى المسلمين(٣٨).

وهناك نص لافت قدّمه العودة ينفي مسؤولية الديني عن امتثال الأمة لحكم الشريعة، بما يتطلب نفي السلطة الدينية بكل متوالياتها، بل وجد عذراً لأولئك «الذين وقعوا في بعض ما وقعوا فيه من المكفرات» عن جهل، «فالأصل بقاؤه

---

(٣٥) سلمان العودة، أمة المليار مليار أمة!!، موقع «الإسلام اليوم»، ١٩ حزيران (يونيو) ٢٠٠٥.
(٣٦) سلمان العودة، كلمة في جمع الكلمة، موقع «الإسلام اليوم»، ١٧ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٥.
(٣٧) المصدر السابق.
(٣٨) الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، **القول المفيد على كتاب التوحيد**، دار الثريا للنشر (د.ت)، الجزء الأول ص ص ٥ ـ ٦، والشيخ صالح بن عبد الله الفوزان، التوحيد، موقع «الإسلام»، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، أنظر الرابط:
http://alminbar.al-islam.com/Mehwar_akeda.aspx?View=Page&PageID=2&PageNo=1&BookID=40&word=images/books/143.doc&pdf=images/books/143.pdf

على الإسلام ما دام يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. .»[٣٩]، وقدّم نصّاً صريحاً بـ«أننا من أشد الناس نهياً عن الوقوع في تكفير الأمة، فضلاً عن تكفير الأفراد والأعيان، فإن هذا مزلق في غاية الخطورة وله أسوأ الآثار». بل طالب لاحقاً أنصاره بالكف عن إصدار الأحكام الجماعية كونها مناقضة للعدل[٤٠].

وبالغوص أعمق من مستوى القراءة المباشرة لكتابات العودة يمكن القول إن ما يجعل العلاقة السنية الشيعية في الوعي السلفي خارج نطاق مبدأ «التعايش الحضاري»، هو إدراج الشيعة في مربع الكافرين والمشركين، بل ربما في فئة غير البشر حين يجنح بعض علماء السلفيين إلى الاستبطان النفسي، والأهم أن فكرة «التعايش الحضاري» حين تصدر عن الشيخ العودة تصبح انزياحاً عن الأصالة السلفية، لأن مفردة «التعايش» غير مألوفة ولا أليفة في الأدبيات السلفية، ما يعني في نهاية الأمر، أنها لم تتأسس على قاعدة نقديّة، أي ممارسة نقد ذاتي يسمح بتوليد فكرة التعايش، وأفكار أخرى مماثلة. فليس بإمكان التقارب السني الشيعي، وفق رؤية عقدية مغلقة، أن يتحقق، بالنظر إلى فتوى صريحة بهذا الشأن: «التقريب بين الرافضة وبين أهل السنة غير ممكن، لأن العقيدة مختلفة، فعقيدة أهل السنة والجماعة توحيد الله وإخلاص العبادة لله سبحانه وتعالى. . .»[٤١].

---

(٣٩) سلمان بن فهد العودة، الأمة الواحدة، موقع «الإسلام اليوم»، ١٩ نيسان (أبريل) ٢٠٠٣.

(٤٠) سلمان بن فهد العودة، وإذا قلتم فاعدلوا، موقع «الإسلام اليوم»، ٢ نيسان (أبريل) ٢٠٠٧، أنظر أيضاً للشيخ العودة مقالات أخرى مثل: أزمة التثبّت، موقع «الإسلام اليوم»، ٢٠ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٥، وبحّاثة الأخطاء، موقع «الإسلام اليوم»، ٩ آب (أغسطس) ٢٠٠٥.

(٤١) مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ ابن باز، المجلد السابع والعشرون. كتاب الدعوة إلى الله، الجزء رقم ٢٧، الصفحة رقم: ٣٢٦، أنظر الرابط:
http://www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?view=result&fatwaNum=&FatwaNumID=&ID=5266&searchScope=4&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&SearchType=EXACT&bookID=&LeftVal=9654&RightVal=9655&simple=&SearchCriteria=Allwords&siteSection=1&searchkeyword=216167217132216170217130216177217138216168#firstKeyWordFound

وفي الجانب الشيعي، يقارب الشيخ حسن الصفّار مفاهيم ثقافية ذات بعد حقوقي مثل الحوار، التسامح، التعايش، التنوع، ولكن وفق رؤية سياسية محضة، تشكّل قطيعة شبه تامة مع الخطاب الثوري الذي تبناه في مرحلة سابقة. ففي مقاربة العلاقة بين السلفيين والشيعة في السعودية، ينطلق الصفّار من رؤية نقدية للآخر، الذي يصمه بـ«التعصب البغيض»، و«الاستبداد» و«الإرهاب الفكري» في إشارة واضحة إلى المذهب السلفي، كما يفصح عن ذلك بقوله: «فالمدرسة السلفية تمثل تياراً نشطاً في أوساط أهل السنة، وهو الأكثر امتلاكاً لأدوات التأثير. ويمتاز هذا التيار غالباً بالصرامة في الموقف تجاه الرأي الآخر، لذلك كان معارضاً لدعوة التقارب والتقريب بين السنة والشيعة»[٤٢].

يضع الصفّار ضوابط للعلاقة السلفية الشيعية، كشرط لإصلاحها، تنطلق من إقرار مرجعية عليا مشتركة، أي الإسلام بمصدريه الكتاب والسنّة، فيما يبقى فضاء التراث الخاص بكل منهما خاضعاً للفحص والقبول والرفض. هذا الموقف يوظّفه الصفار للرد على موقف سلفي عام من الشيعة يقوم على مستمسكات دامغة «من كتب الشيعة وماضيهم وتراثهم». وبالرغم من أن الصفّار يلفت بصورة خاطفة إلى ما في التراث الشيعي من إساءة للخلفاء الثلاثة، إلا أنه، رغم موقفه الاعتراضي على الإساءة، لا يتجاوز ذلك إلى تقديم رؤية نقدية للتراث الشيعي الذي يحول دون إزالة الانسدادات في العلاقة مع الشيعة والسلفية. فهو ينتقي هذه النقطة، أي سبّ الخلفاء كونها تمثل جداراً منيعاً في العلاقة مع السلفية[٤٣].

في نهاية المطاف، فإن ما يطلبه الشيخ الصفّار هو التعايش مع احتفاظ الطرفين بقناعاتهما: «فالتعايش هو الخيار المنطقي الصحيح»، ولكن التعايش ينطوي على تنازلات من الآخر (السلفي)، كما يفهمه الصفّار، «والتعايش لا يتحقق إلا بالمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وتكافؤ الفرص، من

---

(٤٢) الشيخ حسن الصفار، نحو علاقة أفضل بين السلفيين والشيعة، «الشرق الأوسط»، عدد ٩٢١٧، ٢٢ شباط (فبراير) ٢٠٠٤.

(٤٣) مقابلة مع الشيخ حسن الصفار، أجراها عبد العزيز القاسم، صحيفة «المدينة»، ١٥ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٤.

دون تمييز أو تصنيف، وبالاحترام المتبادل بالتوقف عن التعبئة والتحريض من كل جهة تجاه الأخرى»[٤٤].

وبطبيعة الحال، فإن مجهودات التقارب بين الشيعة والسلفية تصبح عبثية وبلهاء عندما تستعير عناصر من خارج البيئة الاجتماعية والتاريخية والسياسية، وحين تغفل في الوقت نفسه منسوب وعي المجتمع ودرجة انخراطه في واقعه المعاصر. ولذا فإن وضع التقارب خارج الزمكان الذي تنشأ فيه يفضي إلى تلاشيه، تماماً كما أن مجرد استحضار الأدوات الكلامية والعقدية لقراءة الموقف الشيعي والسلفي من فكرة التقارب يعتبر غير كافٍ للإحاطة بكامل متعلّقات خلفية الموقف لدى الطرفين.

لقد باتت مخاصمة الآخر وتصعيد العداوة إلى درجاتها القصوى تبدو لدى بعض المعتقدات ضرورة وجودية للذات، الأمر الذي يجعل استعمال لغة شديدة الكراهية والتشهيرية مباحاً بكل ما يمت بصلة للمعتقدات والأتباع.

فهناك ضرورة ضاغطة من أجل مقاربة ذات أبعاد متعددة اجتماعية ونفسية وسياسية وثقافية كونها تبطن صورة التشظّيات المجتمعية وتمظهراتها الأيديولوجية أو المذهبية التي هي ستائر لمشاهد أخرى وحقائق مريعة في مجالات أخرى يعيشها المجتمع. بكلمات أخرى، ثمة غياب شبه تام لثقافة التقارب في المجتمع، في المنشأة، في المؤسسة، في النظام السياسي، في العمل الحزبي، في الواقع المجتمعي في بناه القبلية والعشائرية. فالمذهبية هنا تستخدم لمنعنا من رؤية الواقع حقاً لنفي إمكانية التقارب من منظور عقدي، ولكن الحقيقة تكمن في ارتداءات أخرى للإمكانية المفقودة للتقارب، اجتماعية وسياسية وثقافية وليست مذهبية فحسب. فالحوار المذهبي المفقود ينتحل صفة عقدية صارمة، بينما يهمل البنية الحوارية شبه المعدومة في المجتمع والدولة معاً، والتعايش بين المعتقدات يكتسي زياً أيديولوجياً فاقعاً، بينما يغفل واقعاً مجتمعياً منقسماً على قاعدة قبلية ومناطقية ومذهبية وغياب ثقافة تعايش مؤسسة قانونياً وحضارياً. فالعلاقة بين الشيعة

---

(٤٤) الشيخ حسن الصفار، **نحو علاقة أفضل بين السلفيين والشيعة**، مصدر سابق.

والسنة، شأن أشكال العلاقات الإنسانية الأخرى، ما لم تؤسس ثقافياً وقانونياً، تصبح عرضة لتمزّقات تتلطى تحت معانٍ مصعّدة (أي اللعب في حلبة المقدّس) توظّف لجهة نزعة مشروعية الآخر، ولكنها في نهاية المطاف تفشل في احتكار الحقيقة، أي حقيقة الالتباسات التي تستر النبذ المتبادل، في معناه المطّرد. والحاصل النهائي لذلك كله، أن الخلاف السني الشيعي الحالي يضمر، أكثر مما يظهر، تمزّقات في أنسجة سياسة واقتصاد وثقافة المجتمع والدولة، كما يعكس منسوب الوعي السياسي والمعرفي المنخفض لدى المتنابذين.

لدى السني، وبخاصة السلفي، والشيعي مرجعية نقلية وتاريخية مختلفة في تعزيز أفكار الوحدة والاختلاف. فحين يتحدث السني أو الشيعي عن الوحدة فهو يشير إلى وحدة داخل الجماعة السنية أو الشيعية، وكذا التحذير من آفات الانقسام. ما يؤخذ على المقاربات الشيعية والسلفية للحوار والتسامح أنها لا تعبّر عن رؤى مستقبلية وعميقة لبحث مسائل موغلة في القدم ومتشابكة في تعقيداتها.

كتابات الفريقين في مجال الحقوق والحريات لا تقدّم أكثر من استعراضات ثقافية غير مؤصّلة عقدياً وتاريخياً، ولا تعدو أن تكون نضالاً من أجل حقيقة أخرى غير الواقعية، بل هي نزوع مفرط نحو الأدلجة، فإذا ما كانت الحقيقة الواقعية تشترط إعادة تعريف الذات فإن الحقيقة تكتسي رداء الأدلجة، فتخرج في شكل تمويه (mystification).

تصدر كتابات الفريقين في مجال الحقوق والحريات عن رغبة في درء تهمة الانغلاق على الذات، والخوف من الانفتاح، مع نكهة أخلاقية تحمل معنى حقوقياً، أو عن نزوع هيريومنطيقي كسول لا يتجاوز حد إعادة تشكيل النص الديني في لغة عصرية أو قابلة للتداول، على أساس أن الإسلام هو مصدر تلك الحقوق والحريات.

ولكن حين يراد لتلك الحقوق والحريات أن تشكّل معيارية في العلاقة بين الشيعة والسنة، فثمة عودة سريعة إلى الحصون العقدية التي تطوي سريعاً قناعاتهما المصطنعة، حيث يهجر المبشّرون بالتسامح الديني مواقعهم، لحساب ممارسة الأدوار التقليدية التي تكفل صيانة المعتقد.

وقد نميل إلى تفسير هذا التضارب العقدي عبر موضعة تاريخ التجاذب الشيعي السلفي في سياق الرابطة الجدلية بين الجينالوجيا والميتافيزيقيا التي أبدعها ميشيل فوكو، ضمن توصيفه للواقع الإنساني، المؤسس على الصراعات والمصالح ومن ثم الهيمنة والنزوع نحو التملّك. إذ يبدي فوكو عجز الميتافيزيقا عن إنجاب الحقيقة، ويكون تجاوز الواقع عبر توليد مفاهيم مجرّدة تقطع سبيل البحث عن الجذر الذي يوصل الى الموجود الفعلي، الذي يشكّل هوية الواقع ويعكسه[٤٥]. فليست العلاقة الموتورة بين الشيعي والسلفي صادرة عن مدّعيات ميتافيزيقية بالضرورة، فقد تلعب المصالح في توجيه العلاقة صعوداً ونزولاً، يميط عنها التقلّبات السريعة في المواقف من قضايا خلافية، وهذا ينبئ عن أن الحقيقة بنت الزمن، وأن الوقائع التاريخية تستعير معانيها، بل وتنتج تفسيراتها في تحديد طبيعة الحقيقة المتوافقة مع الواقع الفعلي، وليس المتخيّل أو المزعوم. ليس مستغرباً، والحال هذه، أن يكون الجينالوجي متجاوزاً بصورة دائمة للحقائق المجرّدة، أو بصورة أدق نازعاً نحو تغيير مواقعه باستمرار، وليس إعادة تفسير المفاهيم والمواقف التي يعتنقها علنياً فحسب، بل والسير إلى حقيقة راهنية غير ثابتة، وإنما حقيقة ذات صلاحية زمنية محدودة، ما تلبث أن تستبدل بحقيقة ثانية محكومة بمصالح معينة أو مستوى وعي متطوّر، أو بالأحرى مختلف. فالحاضر يبقى منطلقاً للتفكير لدى الشيعي والسلفي، وهو كفيل بإلغاء أزلية وخلود المفاهيم المجرّدة، وليس بالضرورة التخلي عنها بصورة نهائية. ولذلك ما ينتجه الواقع قد لا يكون حقيقة نهائية، بل هي بحسب فوكو إملاء الواقع الذي يفرز شكل حقيقة، ولكنها حقيقة غير محايدة، ولا نزيهة، ولا تاريخية.

ما زالت العلاقة التنابذية أسيرة لمواقف أيديولوجية وليست عقدية بالضرورة، وتنأى عن مجال حقوق الإنسان، بما يفتح أفق العلاقة على رحاب الاعتناق الحر للمعتقدات، وإعادة الاعتبار لدور العقل في تقرير مصير الأفكار بصرف النظر عن جهة الصدور.

---

(٤٥) ميشيل فوكو: **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي/عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ٥٣.

اعتناق مبدأ الحوار يتحوّل إلى وسيلة اختراق الآخر وليس الانفتاح عليه، حيث يصدر الطرفان عن عقيدة اصطفائية للذات وإقصائية للآخر. وفي غياب بنية تحتية للحوار، تصبح العلاقة السلفية الشيعية قابعة في حلقة مفرغة.

مذهبة الوعي التاريخي

تأخذ الهجرة إلى الماضي لدى السلفي والشيعي شكل القطيعة مع الحاضر. فالماضي، يمثّل ساحة مصادرة لمشروعية الآخر ونفيه، حيث لا يكتفي كل طرف ببتر جذور الآخر عن الماضي، بل يستعين بالتاريخ لنفي وجوده الراهن.

وبطبيعة الحال، فإن أولئك الذين يهجرون الحاضر، ويسكنون التاريخ لجهة إعادة تحضير صورة «الملاحم والفتن» يعجزون عن إجراء تسوية ذات صلة بالحاضر والمستقبل. فهذا الجانب من التاريخ لا يزوّدنا بوقود لتحريك عجلة الحاضر والمستقبل، بل يفضي إلى إعاقة أولئك المنحبسين فيه عن إنتاج حلول قابلة لأن تزيل الانسدادات المحكمة في طريق العلاقة بين السنة والشيعة.

يمثل التاريخ الإسلامي بحمولته السجالية محرّضاً أساسياً على القطيعة بين السنة والشيعة، بالرغم من اعتصام الفريقين به كأحد مصادر تشكيل الوعي الديني. فالتاريخ، في قسمه السجالي، مثّل نظاماً دفاعياً ومصدر مشروعية للشيعي والسلفي على السواء، حيث يلوذ به كل فريق من أجل إثبات أصالته ونفيها عن غريمه المذهبي. فكل مذهب يحتاج الى منظومة فكرية ما للمجابهة مع الآخر التي تفضي الى نزع حق الوجود من الآخر، ويشكّل التاريخ مرتكزاً أساسياً في تلك المنظومة.

ويوفّر التاريخ جهازاً مناعياً لدى السني والشيعي، ويتجدّد في ظل الصراعات السياسية الراهنة، حيث يسحق الحجج المهددة لدى كل طرف. فهو، أي العامل التاريخي، كثيف الحضور في مسار العلاقة الشيعية السنيّة، ويشتعل بضراوة غير مسبوقة مع أول احتكاك سياسي راهن، حيث يتم استدعاء الذاكرة التاريخية السجالية بين السنة والشيعة فتكون جزءًا من معركة الحاضر، إلى درجة تضيع معها معالم الراهن لحساب الماضوي، فتصبح المعركة أشبه ما تكون بتصفية

حسابات تاريخية، وانتقاماً لثارات قديمة، ليتحوّل الحاضر جزءًا من حلقة السجال المذهبي الموصول بحلقات سابقة. في الوعي الشيعي، على سبيل المثال، وبسبب تاريخ طويل من الاضطهاد والقمع، أصبحت هنالك قابلية لدى الطائفة الشيعية أن «تبقى على الصعيدين الفردي والجماعي خزّاناً للأفكار الثورية قابلاً للانفجار العنيف...»[٤٦].

الغطاء السياسي للتوتر المذهبي

ومن أجل فهم أشمل لخلفية التصعيد المذهبي، نستعيد مجريات ما بعد النصف الثاني من سبعينات القرن الماضي، حيث شهدت السعودية انتقالاً خاطفاً لمجتمع محافظ، بدا مكرهاً على العيش ضمن قوانين التمدن والتحضّر والعقلانية. فقد فتح المجتمع عينه على آخر يشاركه الحياة على الأرض، بعد أن كان مغلقاً على ذاته ذهنياً وجغرافياً. أملى الانتقال المجتمعي التعرّض لقيم وأفكار وقوانين جديدة لم تكن معهودة، وارتطمت بعنف بمجمل الحدود الثقافية والمسلّمات الفكرية والعقدية والتقاليد الاجتماعية، إلى جانب الهزّات السياسية والاقتصادية المتلاحقة التي أعقبت ذلك، وقد عكس الانفتاح المدني نفسه على طبيعة الخلاف الشيعي السني.

فحتى نهاية السبعينات كان الخلاف بين الشيعة والسلفية محصوراً في نطاقه العقدي، ويدور في الغالب حول قضايا تاريخية جرى حسمها أو على الأقل تداولها بصورة مستفيضة في قرون سابقة، ولكن منذ الثمانينات بدأت العلاقة تستقطب عنصراً جديداً، فأصبح للعامل السياسي الراهن دور في دفع العلاقة نحو الحافات الخطرة، وخصوصاً بعد اندلاع الحرب العراقية الإيرانية في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠، حيث تفجّر الخلاف المذهبي التاريخي دفعة واحدة، تمظهر في التشبّع المفرط للساحة العربية والإسلامية بالنشريات والمؤلفات المذهبية الخلافية.

---

(٤٦) فرانسوا تويال، **الشيعة في العالم... صحوة المستبعَدين واستراتيجيتهم**، ترجمة نسيب عون، دار الفارابي - بيروت، ٢٠٠١، ص ٤٥.

في ظل الاحتقانات المذهبية، تشكلت مشاعر عميقة وتحريضية بين الطرفين، يفسّر ذلك سلوك الحكومة مع الشيعة على أنهم مصدر تهديد للأمن يجب إخماده أو احتواؤه، وليس باعتبارهم مجتمعاً يجب إدماجه، ولذلك أطلق العنان لأشد حالات عدم التسامح بين الشيعة والسلفيين.

الموقف السياسي السعودي من الشيعة من حيث الأصل، نابع من العداء المتأصل، وزادته الشكوك الأخرى التي ولدت عام ١٩٧٩، حيث لبّى الشيعة دعوة الخميني للثورة والرغبة في الاستقلال، ومن خليط بين الرغبة في المجابهة والتضييق في أعقاب أحداث تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩، أو من خلال الانفراج الأخير الذي أعقب لقاءات عام ١٩٩٣[٤٧].

وما لبثت أن شهدت المنطقة تحوّلات سياسية كبرى، مثل الحرب العراقية الإيرانية في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠، واحتلال الكويت في آب (أغسطس) ١٩٩٠، والتداعيات الإقليمية لهجمات ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، وأخيراً الاحتلال الأميركي للعراق في نيسان (أبريل) ٢٠٠٣. هذه الحوادث شكّلت سياقاً مفتوحاً لعلاقة مأزومة بين شعوب وحكومات المنطقة، صعّدت معه الخلاف المذهبي بين السنة والشيعة في السعودية.

وكانت مصادر قد نقلت عن المفتي السابق للسعودية الشيخ عبد العزيز بن باز عدم تكفيره للشيعة على أساس «أن الأصل سلامة المسلم من الحكم عليه بالشرك»[٤٨]. ولكن الموقف الديني تبدّل بعد الخلاف السعودي الإيراني على خلفية الحرب العراقية الإيرانية في أيلول ١٩٨٠، وتفجّر الخلاف المذهبي، حيث بدا ابن باز أكثر تشدداً إزاء الشيعة.

الأهم، أن عنصراً تفجيرياً طرأ على العلاقة وهو إقحام القضايا السياسية

---

(٤٧) The Shi'ite Question in Saudi Arabia, issued by international Crisis Group, Middle East Report No.45, September 19, 2005, p. 17.

(٤٨) وزّع منشور سنة ١٩٨٠ على طلاب جامعة الملك سعود بالرياض بناء على اتصال أجراه طالب شيعي بالشيخ عبد العزيز بن باز، ينفي فيه تكفير الشيعة. أنظر: حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، بيروت، ١٩٩٣، ج٢ ص ٣٩٦.

الخلافية كجزء في العلاقة بين السنة والشيعة، ودخل الطرفان في عملية تخوين متبادل طويلة الأمد، وأنفقت مئات الملايين من الدولارات على طباعة الكتب المذهبية، التي أعيد فيها إنتاج للتاريخ السجالي بما يتوافق مع خلاف متجدد، مثل تصوير الخلاف العلوي الأموي من الجانب الشيعي لإثبات استبداد الأنظمة السياسية السنية المعاصرة وكأنها نموذج مكرر لسيرة النظام الأموي وخصوصاً في عهدي معاوية وابنه يزيد، وتصوير الجانب السني/السلفي الدور الافتراضي للوزير الشيعي مؤيد الدين العلقمي في سقوط الخلافة العباسية تحت الحكم المغولي سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م بما يقترب من نموذج سقوط بغداد في التاسع من نيسان ٢٠٠٣ تحت الاحتلال الأميركي بدعم شيعي.

كتب الشيخ ناصر العمر عام ٢٠٠٣، وهو رجل دين برز، في التسعينات ويشتهر بعدائه للشيعة، أن الشيعة كانوا ولوقت طويل ممالئين للولايات المتحدة، إذ «معظم من رحب بالأميركان لدى دخولهم بغداد كانوا من الرافضة»، وأضاف: نحن حذرنا من قبل «بأننا لن نلتقي معهم أبداً في نفس الطريق. لا تنخدعوا بما يقولون، إنهم أكبر الكذابين عبر التاريخ»[٤٩].

يرى الناشط السنّي مهنّا الحبيل بأن الاحتلال الأميركي للعراق فجّر الاحتقان المذهبي والسياسي في المجتمع الخليجي عموماً وبات من الصعب تطويق تداعياته. ولذلك، فهو يطالب بمقاربة أسباب الاحتقان أولاً كمدخل لصوغ خطاب تعايشي صلب، والتي يحدّدها في أفكار الثورة الإيرانية، والولاء الشيعي لغير أوطانهم، والضلوع الافتراضي للشيعة في تسهيل الاحتلال الأميركي للعراق. ولذلك، يشترط الحبيل لتحسين العلاقة بين الشيعة والسنّة في السعودية، تحريم المساس بالرموز الدينية والتاريخية لدى المذهبين، وتحريم وتجريم التعامل مع الأجنبي ومؤسساته والتعاطي السياسي معه، والتخلي عن خطاب المحاصصة الطائفية، لخدمة مشروع التقسيم[٥٠]. ومن الواضح أنها

(٤٩) مهنّا الحبيل، تقاطع الديني والسياسي وخطاب التعايش في الخليج، موقع «الإسلام اليوم»، ٢٨ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٧.

(٥٠) The Shi'ite Question In Saudi Arabia, op.cit, pp.14-15.

شروط سلفية على الشيعة من أجل تحسين العلاقة.

وكان واضحاً أن الورقة الشيعية جرى استعمالها في منازعات القطبين الديني والسياسي في السعودية، فكان يتم التهويل بالخطر الشيعي في الدوائر السلفية المطالبة بالإصلاح، فيما يتم تجريد الدولة من المشروعية الدينية للحيلولة دون تقارب بين السلطة والشيعة.

مستقبل العلاقات

في بداية انطلاق الحوار الوطني عام ٢٠٠٣، ساد اعتقاد على نطاق واسع بأن الملك عبد الله قد وضع حجر الأساس لدولة وطنية تقوم على مبدأ الانفتاح الداخلي بين مختلف الطيف المذهبي والاجتماعي والسياسي. فقد ساهمت الحوارات المباشرة، إلى حد ما، في كسر الحاجز النفسي الذي كان يحول، فيما مضى، دون مجرد الإنصات المتبادل بين السنة والشيعة في بلد تتعزز فيه القطيعة ويفقد الحوار شروطه وآلياته.

لكن الرعاية الاستثنائية للحوارات المباشرة من قبل الدولة لم يقدّر لها أن تتمدد شعبياً، لسببين أساسيين: أولاً، غياب الأقطاب السلفية الفاعلة التي ليست على قناعة بمبدأ الحوار وخصوصاً مع الشيعة، وثانياً، خضوع الحوار لمشيئة سياسية محضة، ما جعلها رهينة الحاجات العاجلة للدولة، أي تلك المتّصلة بتسوية معضلة التشدد الديني في الداخل وصورة المملكة في الخارج. قبل ذلك، فإن مشروعاً إستراتيجياً بعيد المدى بهذا الحجم يتطلب حشداً اجتماعياً، وتعبئة ثقافية متواصلة، إضافة إلى الدعم السياسي لجهة تهيئة مناخٍ مؤاتٍ يتبرعم فيه تقليد الحوار في أشكاله المتعددة.

لا يمكن لقناعات أيديولوجية أن تتقهقر في ظل شحن مذهبي لا يفتر، عبر شبكة من الأيقونات الروحية والدعوية، ما يجعل خيار الحوار هزيلاً بل منبوذاً.

أنظر الرابط:

http://www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?id=72&catid=79&artid=10605

فثمة تغيير جوهري يجب أن يتم في النظرة إلى الآخر كمقدمة ضرورية لتشكيل قناعة بجدوى الحوار.

بطبيعة الحال، ليست مسؤولية الدولة وحدها في دعوة السنة والشيعة للانخراط في حوار مباشر تمهيداً لتصحيح الاختلال التاريخي، وليس ذلك على سبيل نفي مسؤوليتها عن نتائج السياسة الطائفية المعادية للشيعة، والذي يدفع الأخيرين للإحجام عن أي شكل من أشكال التقارب والحوار، ولكن ثمة مسؤولية متكافئة تقع على الشيعة والسنة في شيوع ثقافة القطيعة والكراهية المتبادلة.

قد يكون استبدال الأسس الدينية للدولة خياراً جراحياً ترفضه العائلة المالكة، لما قد يسفر عنه من خلخلة لمصدر مشروعيتها، رغم ما ينطوي عليه من نتائج إيجابية على مشروع الاندماج الوطني، إلا أن المسار التاريخي والموضوعي للدولة يملي تبني شريعة وطنية استيعابية من أجل توسيع القاعدة الشعبية لمشروعيتها، والتي تعجز المشروعية الدينية عن توفيرها.

محو النظرة إلى الشيعة كجماعة مؤهّلة على الدوام للانخراط في مشاريع سياسية خارجية لن يتحقق في ظل ثقة شبه معدومة، ناجمة عن تجربة مريرة وطويلة من الاضطرابات الأمنية في المنطقة الشرقية، وستبقى شكوك الدولة في ولاء الشيعة حاضرة في التفكير السياسي والديني، طالما أن الشيعة بقوا خارج المجال الحيوي للدولة، وعلى عاتق الأخيرة تقع مهمة إدماجهم، شأن طوائف سنيّة أخرى طالها التمييز، في الجهاز الإداري للدولة نزولاً إلى الجسم البيروقراطي، ووصولاً إلى مجالات ثقافية وإعلامية ودينية ملتحمة بصورة مباشرة بمشروع الاندماج الوطني.

الشيعة وتمذهب الدولة

يدفع اليأس من إمكانية وقوع اختراق في جدار القطيعة بين الشيعة والسلفية إلى تخفيض التوقّع في العلاقة بين الخصمين المتجاورين، حيث يتحوّل الحديث عن الحوار إلى مجرد القبول المتبادل، أو على الأقل قبول الآخر بهم، في

حديث حصري في المساكنة، أي القبول بمجرد العيش المشترك على تراب واحد.

فقد ينخفض سقف التطلعات لدى الشيعة في السعودية إلى مجرد المجاورة الآمنة دون غيرها، بعد أن أخفقت كل محاولات «التبريد» والاستيعاب والانفتاح بهدف الطمأنة أو حتى مجرد درء العدوان وامتصاص التوتر وإحباط مفاعيل التصادم.

فالدولة، من وجهة نظر الشيعي، لم توقف هدير الفتاوى التكفيرية ضد الشيعة، ولا يبدو أن لهذه الدولة سياسة استيعابية من منظور ديني/ مذهبي، بل قد تكون التوترات المذهبية جزءًا من لعبة التناقضات التي يتم تثميرها في المساومات بين السلطة والجماعات المقهورة والقاهرة.

والحديث عن ترضيات جانبية، لا يلبث أن تغمره بيانات أشد تطرّفاً، فزيارة رجل دين سلفي لمنطقة القطيف الشيعية، أو صلاة جماعة مشتركة، أو لقاء في منتديات مغلقة، لا تشكل سوى نسبة ضئيلة في الحراك المجتمعي، على الأقل لدى الآخر، أي أن صدى هذه الأفعال في الوسط الوهابي شبه معدوم ومورد استهجان.

تطرق آذاننا في السنوات الخمس الأخيرة لغة الانفتاح على الآخر والتعايش معه، فيما تبدو إمكانية التراجع عنها قائمة، فثمة تضامن شفهي بين القواعد الشعبية والمشتغلين على موضوعة الانفتاح على طريق عودة تسمح لهم بالانسحاب دون تبعات. فهناك كثر لا يتخلون عن حصونهم القديمة في سبيل خيارات الاعتدال والوسطية بأثمانها المكلفة. فخذ إليك مثال الشيخ سلمان العودة، الأبرز في حلبة الحوار والانفتاح، وهو من طالب علماء الشيعة مراراً وجهاراً بإصدار فتوى صريحة بحرمة النيل من الشيخين أو أمهات المؤمنين، وقد فعلوا ذلك، فهل الشيخ العودة على استعداد لأن يقنع نفسه ومن يعلوه في التراتبية الدينية الرسمية بإصدار فتوى صريحة تشتمل على اعتراف بإسلام الشيعة من أهل بلده؟

كان المشهد النمطي: صدور بيان/ فتوى/ مقالة طائفية يعقبها فيضان عاطفي

شيعي بأسئلة مشروعة: لماذا يهنأ كتبة البيانات الطائفية بالحرية والاطمئنان، بالرغم من أنهم يحكمون في بياناتهم بالقتل غير المباشر على الشيعة؟ والسؤال التالي مباشرة: أليس مستغرباً أن قوانين الدولة لا تنصّ على حماية الجماعات من غلواء الجماعات الأخرى، على قاعدة دينية أو عرقية أو عنصرية. . . ؟.

من وجهة نظر ناشطين شيعة في السعودية، إن الخلاف الشيعي السلفي، وهو يستوعب أيضاً الطوائف الأخرى، يكمن في الدولة وحدها، فهي من صمّمت نموذجاً يتموضع فيه الجميع، ويتحدد على أساسه قربهم وبعدهم عن مركزها، وبالتالي فإن الاشتغالات الثقافية والسياسية تملي تحديد الجهة المسؤولة عن تصميم النموذج، وليس الحافيّن بحرمها. بطبيعة الحال، لا تنطوي هذه الإجابة على قطيعة مع الآخر مهما يكن، ولا تبطن خصومة معه، ولكن حين يقع الشيعة، أو أي طائفة أخرى، تحت وطأة معاناة جماعية لا تغنيها حملة «علاقات عامة» من أجل رفع الحيف، فهناك عمل من نوع آخر، يتجاوز حد البحث عن الشفقة، وإن أغرى بأثمن الوعود، فذلك انزواء عن سلوك من يريد تغيير واقع بائس.

ولا يغيب عن الذهن، أن الدولة الحديثة مثّلت رمز الانقسام في العلاقة بين السنة والشيعة، كما تحوّلت إلى جهاز لتسييل الخلافات التاريخية، لتختزل صورة الانقسام السني الشيعي كما جرى في المرحلة المبكرة في تاريخ الإسلام. الدولة، هنا، لا تنتمي إلى كوكبة الدولة الدستورية والوطنية، بل هي ذات شكل مملوكي، كما ينعتها عزمي بشارة، تبطن محتوى دينياً، أقرب ما يكون للدولة الثيوقراطية، ولذلك يتم التنابذ السني الشيعي على قاعدة احتكار حق السلطة سنياً ومقاطعتها والانفصال عن مجالها الوظيفي شيعياً.

يجدر لفت النظر إلى أن الدولة لم تؤسّس كيانها ووجودها الكلي على ترسيخ المشتركات العامة بين السنة والشيعة، واستطراداً بين الفئات الاجتماعية والسياسية ذات الخلفيات الأيديولوجية المتباينة، بمعنى توليد الأسس الوطنية للدولة، وإنما أرست في مستهلّ ولادة الدولة خصائص هوية ذات مكوّنات عقدية واجتماعية فرعية.

قدّر للعلاقة بين الحليفين السلفي والسياسي في السعودية أن تضبط إيقاعها على موقف الحكومة من الشيعة، فقد تم استعمال سياسة متعسّفة ضدهم أحياناً لإثبات حرص العائلة المالكة على صيانة المعتقد السلفي. وكرد فعل، فإن الفاعل السياسي الشيعي يتطلع لبلوغ نقطة المناظرة الحقوقية مع الدولة، أي أن يكون العمل على قانونية الكيانية الشيعية، دينياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً، بدلاً من الخوض في تفاصيل صغيرة وأحياناً هامشية تضيع فيها خريطة العمل السياسي.

ثمة من يرى دوراً فريداً للدولة في امتصاص التوتر لدى الطرفين الشيعي والسلفي، كما ظهر في اللقاءات الفكرية للحوار الوطني والانفتاح الإعلامي والثقافي الحذر على الشيعة في المنطقة الشرقية، ولكن ثمة ريبة بخلفية متشائمة سابقة أو واقع راهن بائس تقلل من شأن دور كهذا، لعدم جدّيته، ولخضوعه لتقلبات سياسية غير مأمونة العواقب في مستوى العلاقة الشيعية السلفية، فضلاً عن الثمن السياسي المطلوب دفعه من الشيعة، بحكم اختلال موازين القوى، وهاجس انحيازية الدولة لحليفها السلفي، علاوة على ذلك كله فقلة بضاعة أنصار الانفتاح الشيعي على نظرائهم السلفيين تثير مخاوف أخرى لدى الشيعة أنفسهم الذين تدفعهم مشاعر المظلومية إلى رؤية نتائج فورية وملموسة، من أجل درء هواجس التنازل العقدي، والذوبان، وإضاعة الحقوق.

يلزم لفت الانتباه إلى أن الدولة لا تجرّد نفسها من أيديولوجيا دينية تعيش على مخاصمة الآخر، دينياً وتالياً سياسياً. فقد أعادت الحكومة تحفيز الهواجس المذهبية بعد سقوط بغداد في نيسان ٢٠٠٣، على قاعدة صعود العامل الشيعي في العراق، حيث سمحت بنشاطات مذهبية ذات لون طائفي عبر «بيانات النصرة» التي أعدّها علماء دين سلفيون، بل إن تصريحات المسؤولين الكبار في السعودية بمن فيهم الملك عبد الله للصحافة الأجنبية تفصح عن رُهاب مذهبي يجري التعبير عنه في عناوين مضغوطة من قبيل «الخطر الشيعي»، «الهلال الشيعي»، و«الهيمنة الإيرانية على العراق»...

لقد استنفرت الصحافة المحلية شبه الرسمية خلال وبعد حرب تموز ٢٠٠٦،

وشهدنا إحياءً عاجلاً لخطاب الثمانينات بصبغته المذهبية المقيتة، في رد فعل مباشر على اختطاف حزب الله لجنود إسرائيليين، خطاب تصاعد بعد الحرب وتغذى على التجاذبات السياسية في لبنان بين ما عرف بالمعارضة والموالاة، والاحتدام السياسي والأمني في العراق، والشحن الأميركي والأوروبي في ماكينة التهديدات الإيرانية، بما في ذلك المذهبية، لمنطقة الخليج والعالم. بترت هذه العوامل مجتمعة نشاطات تقريبية كانت قد بدأت داخل السعودية، ووجد المتقاربون أنفسهم عاجزين عن مجرد الإبقاء على الحد الأدنى من العلاقة الوديّة، وهو إحساس عبّر عنه الناشطون الشيعة الذين اشتغلوا على موضوعة التقارب مع التيار السلفي، بل إن «وثيقة الشرف» التي كان يزمع علماء شيعة وسلفيون توقيعها وتعميمها حُجبت، فجأة، عن الوجود في ظل تزايد الاحتقان الطائفي خلال العام ٢٠٠٧.

وبالرغم من محاولات تجميد الخلاف بين الشيعة والسلفية في السعودية أو الالتفاف عليه عبر تعميم ثقافة التسامح والحوار والتعايش والانفتاح، والتي بدأ مثقفو الشيعة والسلفية بالاشتغال عليها منذ منتصف التسعينات، فإن هذه الثقافة لم تنزل بعد إلى القواعد الشعبية في الطائفتين، فضلاً عن وجود تيارات رفض ناشطة لدى الشيعة والسلفية، كما تعكسها بيانات موتورة صدرت بعد غزو العراق سنة ٢٠٠٣ وما زالت مستمرة.

ويمثّل موقف الشيخ السلفي البارز عائض القرني في مقاربة الخلاف بين السنة والشيعة الموقف الأكثر تطوّراً وجرأة في الجانب السلفي، حيث يبدأ من الاعتراف بعدم إمكانية حل الخلاف، وضرورة البحث في وسيلة تحول دون تطوّره إلى «صراع دموي».

ويرصد القرني الآثار المدمّرة لإعادة إنتاج الخلاف السني الشيعي متسائلاً: «ما فائدة إعادة خطب الشتم والتجريح والتحريض والاستعداء وذكر المثالب والمعائب عند الطائفتين؟ ما هو النفع المأمول من السعي لسفك الدم السنّي أو الشيعي؟ إن كل طائفة من السنّة والشيعة تعتقد بصحّة مذهبها وبطلان المذهب الآخر، فلن تستطيع أن تغير قناعات الناس إذا أصروا عليها ولو كانت باطلة».

ويوجّه القرني دعوة مفتوحة بأن يوقف السنّة والشيعة التصعيد وحذف عبارات التخوين والوعيد، ونزع فتيل الإحن وإطفاء نار الفتن، وتحريم فتاوى القتل وسفك الدماء وإيقاد نار العداوة والفرقة والبغضاء. وربما من المرات النادرة التي يجمع شيخ سلفي الشيعة ضمن جماعة المسلمين بقوله: «نحن المسلمين سنّة وشيعة ندعو إلى التعايش السلمي والحوار مع غير المسلمين، أفنعجز عن أن نعيش سنّة وشيعة بسلام؟»، ليعقبه نداء مفتوح: «يا سنّي، دم الشيعي حرام، ويا شيعي، دم السنّي حرام...».

ويرى القرني بأن حل الخلاف ممكن باتّباع طريقة البدو: «فإنهم إذا صدم أحد منهم بسيارته سيارة الآخر قالوا: كل واحد يصلّح سيارته، عندها تنتهي المشكلة بلا مرور ولا غرامة ولا سجن، فيا سنّة ويا شيعة: كل واحد يصلّح سيّارته»[51].

ولا بد أن نلفت إلى أن العلاقة بين الشيعة والسلفية تبقى مربوطة بتحوّلات سياسية وفكرية محلية وخارجية، ولكن هذا العامل ليس على سبيل تبرير التشنّجات المذهبية، ففي مخزون الفريقين ما يكفي لتأزيم العلاقة، فالتحوّلات تلك بصرف النظر عن أشكالها هي مجرد عنصر الاحتراق، أو الخلية الدهنية التي تطفو على سطحها وتتحرك فيها الخلافات المذهبية. فالتحوّل السياسي الحاصل بعد سقوط بغداد لم يكن قراراً شيعياً وإن أفاد منه شيعة العراق بدرجة كبيرة، ولكن شظايا التحوّل السياسي أشعلت على الفور فتيل خلاف مذهبي، فقد اعتبره رموز التيار السلفي في السعودية «مؤامرة على أهل السنة»، كما تنذر مقالات للشيخ ناصر العمر والشيخ سعد عبد الله البريك[52]، تماماً كما الحال بالنسبة

---

(٥١) د. عائض القرني، يا عقلاء السنة والشيعة، جريدة «الشرق الأوسط»، عدد ١٠٧٠٨، ١٨ آذار (مارس) ٢٠٠٨، أنظر الرابط:
http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=17&issueno=10703&article=463102&feature=1

(٥٢) الشيخ ناصر العمر، نحو رؤية موحّدة ونصرة جادّة لأهل السنة، ١٤ ذي القعدة ١٤٢٧هـ/ ٤ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٦، نشر في موقع «المسلم» أنظر الرابط:
= http://www.almoslim.net/show_article4all.cfm?id=1883

لضياع فلسطين ونشوء حلف المعتدلين الذي لم يكن قراراً سنياً.

وفي خضم الحديث عن دور الدولة، نلفت إلى مثلث: الموروث، والعامة أو العوام، المصلحة (الخاصة أو العامة)، والذي يدجج الطرفين بكل أدوات القطيعة والتناحر. وهذه السلطة المثلثة تحرم الطرفين من مزاولة نقد ذاتي يطوي مجال المقدّس في بُعد الموروث، ويعتق الرأي الحر من ربقة العامة، ويتسامى فوق المصلحة.

استعارة الحلول الاستثنائية من خارج سياق العلاقة المأزومة بين الشيعة والسلفية، من قبيل التعويل على الوحدة الوطنية من أجل تخفيف أو تجاوز الواقع التنابذي، لا تعدو كونها لجوءًا يائساً من خيار مواجهة الانسداد في العلاقة، إذ لا يمكن للوحدة الوطنية أن تستكمل بناها بنجاح ما لم يخض الموحَّدُون امتحان الانسجام المؤسس على قاعدة حقوقية، أي الاستعداد النفسي والذهني الجمعي لقبول مبدأي الاختلاف والتنوّع.

= والشيخ سعد البرّاك، محنة أهل السنة في العراق، نشر في موقع «الإسلام اليوم»، ١٥ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٥. أنظر الرابط:

http://www.islamway.com/?iw_s=Article&iw_a=view&article_id=1424

باكستان: دين ودولة ومجتمع للتقلّب المتواصل

سيد نديم كاظمي

سوف أستكشف في هذا الفصل سببية العلاقات السنّية - الشيعية في باكستان وأربطها بإلزامية توائم التحديات الحالية التي تواجهها ضد الإرهاب ومنع التطرف العنيف. والسؤال الذي سأطرحه هو:

هل التعددية بين السنّة والشيعة معاً في باكستان هدف قابل للتطبيق بالنسبة إلى بلد غارق إلى هذه الدرجة في حالة من انعدام الفاعلية؟

باكستان بلد يبلغ تعداد سكانه ١٥٨ مليون نسمة من أصول إثنية متعددة. والبلد يحكم وفق دستور ١٩٧٣، الذي أقام نظاماً برلمانياً يرأسه رئيس وزراء، وبنية فيدرالية للدولة مؤلفة من أربع محافظات. لكنّ التعديلات التي أدخلها الحاكم العسكري السابق الجنرال محمد ضياء الحق في ١٩٨٥ أعطت الرئيس سلطات استنسابية لتعيين الموظفين العامّين وحلّ الحكومات والبرلمانات المنتخبة. وبرهن هذا الإجراء على أنه مصدر عدم استقرار سياسي عندما قام رؤساء متتالون بحلّ أربع حكومات منتخبة بين ١٩٨٨ و١٩٩٧. وبناء على ذلك أبطل البرلمان السلطات الرئاسية في أواخر التسعينات واستعاد الدستور الأصلي. لكن في سنة ٢٠٠٢، أعاد الرئيس الجنرال بيرفيز مشرّف التعديلات بواسطة مرسوم.

إن الجيش في باكستان هو المؤسسة الوحيدة التي لا يمكن التقليل من

أهمّيتها. والى وجود ٦٠٠,٠٠٠ جندي في الخدمة، تفخر البلاد بأن لديها سابع أكبر جيش في العالم. وبسبب هذا الحجم أصبح بإمكان العسكر، وهم غالباً ما يفعلون، أن تكون لهم الكلمة الفصل في السياسة. وخلال العقود الثلاثة الأخيرة استطاعت هذه المؤسسة المتقدمة أن تتوسع لتصل إلى المجال المدني. فسيطرت على مراكز مهمة مختلفة في الحكومة والمؤسسات العامة، وظهرت كواحدة من أكبر الكيانات الصناعية والمصرفية والعقارية.

لدى باكستان، وهي بلد زراعي بشكل أساسي، قطاع ريفي متخلّف، وحالة من عدم التكافؤ الحادّ في قطاعات التنمية كافة مما يؤدّي إلى تضخّم مرتفع، خصوصاً بالنسبة إلى الغذاء. كذلك تنفق باكستان أقل من ٢ في المئة من إجمالي الناتج المحلي على التعليم، في حين تصل نسبة إجادة القراءة والكتابة إلى أقل من ٥٠ في المئة. والنوعية المتردّية للتعليم في القطاع العام أحد العوامل التي دفعت الأهل، وخصوصاً في المناطق الريفية، إلى الاعتماد المتزايد على المدارس الدينية التي تقدّم غالبيتها الطعام والمسكن مجّاناً، كبديل تعليمي قابل للتطبيق.

في ١٩٧٨، كان في باكستان ٣,٠٠٠ مدرسة [دينية] واليوم يوجد ٣٩,٠٠٠ مدرسة (فريدمان، ٢٠٠١). وجاء في التقرير، «باكستان: المدارس [الدينية]، التطرّف، العسكر» (تقرير آسيا رقم ٣٦، ٢٩ تموز/يوليو ٢٠٠٢) أن حكومة مشرّف وعدت بتغيير وضع هذه المدارس وضمّها إلى القطاع التعليمي الرسمي، كما وعدت بإصلاح قطاع المدارس كجزء من العمليات لمواجهة الإرهاب وتطبيقاً لقرار مجلس الأمن ١٣٧٣. لكن هذه الوعود لم تُترجم بعمل حازم أو خطة ذات مصداقية لإعادة تشكيل النظام خلال مدى زمني معقول.

انقسام مذهبيّ

من أجل فهم الانقسام السنّي - الشيعي في باكستان يبدو ضرورياً تقدير مركزية الهويّة الدينية والتراث، ذلك التماثل المرتبط بظهور باكستان كأول جمهورية إسلامية معلنة ذاتياً في العالم. على الرغم من ذلك، كانت الهويّة

الوطنية ولا تزال تُشكّل بتأثير أقل من الدين، وتأثير أكبر من النفعية السياسية إلى جانب آليات مؤسّساتية غير فعّالة إلا أنها متماسكة وجدت في فراغ لعبة السلطة. فـ«منذ نشأتها، عانت باكستان ولا تزال، عبادة الشخصية، وولاءات إقطاعية وشخصية أعاقت تطوّر مؤسسات حكومية سليمة (مما حضّ على الانقلابات)». (بيترز ٢٠٠٧).

وينبغي أن يُنظر إلى الميل الواضح اليوم إلى العنف المميت بين سكان باكستان المسلمين في إطار تاريخ البلاد قبل الاستقلال، وهو تاريخ يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل اسمية تبدأ مع بداية القرن الثامن عشر. وباختصار، كان التركيب الإقطاعي لهندوستان قد فتح المجال للتنافس والصراع. وجرى استغلال تلك المنافسات والعداوات من قِبل الأباطرة المغول المسلمين بهدف إقامة إدارات إقليمية «غريبة» على أرضهم. ومنذ عام ١٧٥٧ ومعركة بلاسي إلى عام ١٨٥٧ وفتح السند، استغلّ التوسّع الاستعماري البريطاني المنافسات الإقليمية وعدم الرضا عن العاملين الإداريين المغول بغية ضرب استقرار بقايا الإقطاع الهندي التي كانت تزداد ضعفاً ثم استيعابها. لكن حتى قبل السقوط الأخير للدول التي كان يحكمها الهنود، بدأ الإنكليز باستبدال الحكام الهنود المحليين بعملاء معيّنين من قِبلهم سيطروا على الهند حتى العام ١٩٤٧. وأدّت هذه العملية إلى حرمان شبه القارّة من أية فرصة للتطوّر بشكل طبيعي لتجاوز مرحلة الإقطاع أو تطوّر أوليات محلية لإدارة دولة من القرن العشرين.

على المستوى التاريخي، كان من شأن الانسحاب المفاجئ للإنكليز سنة ١٩٤٧ أن سمح للإحباطات، والعداوات، ومشاعر الحسد المكبوتة منذ زمن بعيد بالتحول إلى حمّام دم بأحجام هائلة، مترافقاً مع عمليات نقل للسكان على نطاق واسع بين الدول الجديدة التابعة لشبه القارة التي باتت مقسّمة آنذاك. هكذا، تركت باكستان كدولة بالاسم لكنها بدت متأذية بالعمق وباحثة عن هوية وطنية.

كان مؤسّس باكستان، محمد علي جناح، إسماعيلياً بالولادة، وإثني عشرياً بالعقيدة، مع أنه لم يكن ممارساً للطقوس الدينية. لكنْ لكونه مسلماً وناطقاً باسم الوطنية الإسلامية، كانت باكستان شيعية. وقد لعب زملاؤه من رجال الدين دوراً

هاماً في حركته. ولعدة سنوات كان العديد من قادة باكستان من الشيعة، ومنهم أول جنرال - حاكم في البلاد، وأول ثلاثة رؤساء للحكومة، واثنان من قادتها العسكريين (الجنرالان اسكندر ميرزا ويحيى خان)، والعديد من المسؤولين الحكوميين، ومالكي الأراضي، والصناعيين، والفنانين، والمثقفين. وفي وقت لاحق كان رئيسان للوزراء، سيّئا الحظ، هما ذو الفقار علي بوتو وابنته بنازير، شيعيين أيضاً، مع أن الأخيرة قد تكون استشعرت هبوب الرياح التغييرية في التسعينات فتحوّلت إلى سنّية بالاسم، علماً بأنّ أمّها من أصول إيرانية شيعية، وزوجها من عائلة شيعية كبرى ومالكة للأراضي، وكان والدها قد سمّي باسم سيف الإمام عليّ، ابن عم الرسول محمد وصهره والإمام الأول للإسلام الشيعي - وكل هذا يجعل من جذورها الشيعية صعبة الاقتلاع. وبالفعل، مثّلت السنوات الأولى لحكم ذو الفقار علي بوتو (١٩٧١ - ١٩٧٧) أوج سلطة الشيعة في باكستان وقمّة الوعد بقومية إسلامية شاملة. لكن البلد الذي بناه جناح وحكمه ذو الفقار أصبح مع الوقت، وبصورة تصاعدية، سنّياً في وعيه الذاتي. كما أنّ الهوية السنّية التي كانت تجتاح باكستان لم تكن من النوع الصوفي المسالم، بل تحوّلت وبسرعة إلى النوع الحاد والمتعصب والمتأثر بالإسلاموية الوهّابية - السلفية.

يرى نصر أن المنافسة السنّية - الشيعية التي تعود إلى قرون مضت يجري تصعيدها بواسطة اتجاهات مغامرة جداً في ما خص السلطة والحرية والمساواة. ويحذّر من أن الصراع الطائفي بين الشيعة والسنّة مرشّح لأن ينتشر خارج العراق ويصل إلى كل بلد في الشرق الأوسط مع تحرّك ميزان القوة السنّي - الشيعي.

وفي باكستان، أنهى الانقلاب العسكري سنة ١٩٧٧ التجربة الباكستانية للقومية الإسلامية الشاملة. وبقي السياسيون، والجنرالات، ورجال الأعمال الشيعة في الواجهة، لكن «أسلمة» (اقرأ «تسنين») باكستان أصبحت أكثر فأكثر مثل العالم العربي، حيث السنّة في صعود والشيعة يُهمّشون تدريجاً. وتقدّم باكستان في عدة أوجه مثالاً لجهود التحدي السياسي الذي يواجهه الشيعة وسوف يستمرون في مواجهته. لقد راودهم الوعد بدولة حديثة، في حين جرى استعمار القومية العلمانية من الداخل بسيطرة سنّية انطوائية.

وباكستان هي واحدة من الدول الإسلامية النادرة التي عرفت رؤساء دولة من الشيعة (مثلاً، ذو الفقار علي بوتو، بنازير بوتو، يحيى خان)، ومن السنّة (مثلاً، ضياء الحق، بيرفيز مشرّف) (بوروجردي، ٢٠٠٧). وكان الدين فيها منذ البداية أقلّ من مجموعة قوانين للسلوك، وأكثر من أداة مناسبة للسيطرة على جماهير عريضة غير متعلّمة من قِبل نُخب متعلمة فاسدة وإقطاعية. وحيث من المفترض أن تلعب الهوية الدينية دوراً أساسياً في الحفاظ على المساواة والعدل (في موازاة إعلان جناح في فجر الاستقلال أن باكستان هي للجميع بغضّ النظر عن الخلفية الدينية)، وحيث التماسك الاجتماعي والديموقراطية كانا المثال اليوتوبي، فإنّ المجتمع الباكستاني لم يشهد بكل بساطة التلازم بين الهويتين الإسلامية والوطنية. وهذا ما سمح، مع الوقت، لقوى سياسية خارجية وغيرها باستغلال الخلافات الدينية، والطائفية وغيرها، كما فعلت من قبل بالخلافات الإثنية والقبلية واللغوية.

إن الانقسامات الطائفية الأساسية المحتملة للإسلام في باكستان هي سنّية تقليدية، شيعية، وهابية، وهذه الأخيرة تمتلك تأثيراً متمماً في الاتجاه السنّي السائد والمعاصر، وفي ظهور الإسلاموية السياسية الباكستانية المعاصرة وتطوّرها. لقد وقع المسلمون السنّة والشيعة في باكستان، على الأقل منذ السبعينات، تحت التأثير السياسي القادم من الخارج: في حالة الأغلبية السنّية جاء التأثير من نظام حكم رجال الدين الشيعة في إيران. وذلك أن الظاهرة المميزة للثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩ كانت نقطة تحوّل بالنسبة إلى الباكستانيين السنّة والشيعة معاً، وفي حين أخضعت الثورة الإيرانية الهوية الشيعية بطريقة دينية - محدّدة ولمدة أطول، فقد ساعدت أيضاً على تقوية الوعي الذاتي الإسلامي في صفوف الاتجاه السنّي السائد بشكل تخطى ما حققته الإيديولوجيات الدينية السعودية. وسبب ذلك يعود ربما إلى الجهود المباشرة من قِبل الجمهورية الإسلامية في إيران للتقرب من المسلمين السنّة والشيعة معاً في الخارج كجزء من برنامجها الواسع لـ«تصدير» الثورة، من خلال استخدام شعارات شعبية في ذلك الوقت مثل: «لا سنّية، لا شيعية، إسلام، إسلامية!».

وفي باكستان، كما في أماكن أخرى من العالم، كانت العلاقات السنّية - الشيعية لا تزال تتميز بالتعاون والصراع معاً. إن ٧٧ في المئة من سكان باكستان هم من السنّة و٢٠ في المئة شيعة، لكن هذه الأقلّية تشكّل ثاني أكبر تجمّع سكاني شيعي في أي بلد، حتى إنه أكبر من الأغلبية الشيعية في العراق. ويرى البعض في إعدام بوتو المخلوع في نيسان (أبريل) ١٩٧٩ بناءً على تُهم مشكوك فيها من قِبل طغمة عسكرية إسلاموية نذيراً لصراع سنّي - شيعي باكستاني. هكذا فأسلمتهم لباكستان التي جاءت، بعد شنق بوتو في سجن راوالبيندي، واجهتها مقاومة واسعة من قِبل الأقلّية الشيعية. وفي تموز (يوليو) ١٩٨٠، تظاهر ٢٥,٠٠٠ من المسلمين الشيعة ضد قوانين الأسلمة في العاصمة إسلام أباد.

ولعدة أسباب، ليس أقلّها الأمّية، تحوّلت باكستان إلى أرض لمعركة ايديولوجية بين قوتين إيديولوجيتين - دينيتين خارجِيتين، هما العربية السعودية وإيران، اللتان تقدّمان الدعم على التوالي للمحافظين السنّة والراديكاليين الشيعة. وقد شكّل الشيعة جمعيات طلابية وحزباً سياسياً في حين راح السنّة يشكلون ميليشيات طائفية جرى تطويعها من مدارس ديوباندي ومدارس أهل الحديث. وارتفع التوتر من خلال الوعظ ضد الشيعة في باكستان من قِبل رجال دين راديكاليين. وقد نشر محمد منظور نعماني، وهو رجل دين هندي ذو رتبة عالية ولديه علاقات حميمة مع العربية السعودية، كتاباً بعنوان «الثورة الإيرانية: الإمام الخميني والتشيّع»، والذي أصبح بمثابة إنجيل لرجال ميليشيا ديوباندي، وهاجم الكتاب آية الله الخميني معتبراً أن التشيّع نفسه قد تخطّى الحظيرة الإسلامية.

إن المجموعات المعادية للشيعة في باكستان، ومنها مجموعتا لاشكار [عسكر]-أ-جانجيفي وسيبا أي- صحابة باكستان، هي بمثابة فروع لجمعية علماء الإسلام (JVI)، تستمر في مطالبتها بطرد الشيعة من باكستان، وهي كانت ولا تزال مسؤولة عن قتل المئات من الباكستانيين الشيعة بين ١٩٩٦ و١٩٩٩. وكما هي الحال في العراق، استهدف الناشطون الإسلاميون الشيعة في أماكن العبادة الخاصة بهم وفي جوامعهم، وخصوصاً أثناء صلاة الجماعة. ومن كانون الثاني (يناير) إلى أيار (مايو) ١٩٩٧، اغتالت هذه المجموعات الإرهابية السنّية ذات

الأفكار السلفية ٧٥ من القادة الشيعة في محاولة «منظمة لإزالة الشيعة من مواقع السلطة». أعلنت منظمة لاشكار-أ-جانجيفي أن الشيعة هم «عملاء أميركيون» ووصفتهم بـ«العدو القريب» في الجهاد العالمي.

مثال على اشتباك سنّي - شيعي وقع حديثاً في كورام، بين قبائل شمال غرب باكستان، حيث انقسم السكان البشتون بين سُنّة وشيعة. ففي أيلول (سبتمبر) ١٩٩٦، قُتل أكثر من ٢٠٠ شخص على أثر تطور إطلاق نار بين مراهقين سنّة وشيعة إلى حرب عِرقية استمرت خمسة أيام. وحديثاً مرة أخرى، في تموز ٢٠٠٨، عادت كورام إلى الواجهة بعد اكتشاف جثث تعود إلى شيعة - مقطوعة الرؤوس.

والواقع أن الصراع الشيعي - السنّي في باكستان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالصراع في أفغانستان. وعلى الرغم من سقوط نظام طالبان المعادي للشيعة فقد ساعدت طالبان المجموعات الباكستانية المعادية للشيعة، والعكس صحيح. ويقال إن منظمتي لاشكار-أ-جانجيفي وسيبا أي- صحابة باكستان أمنتا الآلاف من المتطوعين للقتال إلى جانب نظام طالبان الديوباندي.

وتبقى العلاقات بين الشيعة والسنّة الوهّابيين متوتّرة بصورة متأصّلة وذلك يعود إلى أن الوهّابيين يرون بأن طقوس الشيعة هي مثال الشرك. في أواخر العشرينات من القرن الماضي، كان الأخوان (القوة المقاتلة الخاصة بعبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود والمؤلفة من مسلمين بدو تحوّلوا إلى الوهّابية) - يكنّون عداء خاصاً للشيعة وطالبوا عبد العزيز بأن يحوّلهم عن معتقداتهم بالقوة، ورداً على ذلك أرسل عبد العزيز حملات وهابية إلى المحافظة الشرقية، لكنه لم يقم بحملات لفرض العقيدة بالقوة. وفي العقود الأخيرة، أصدر رجل الدين الراحل والسعودي البارز عبد العزيز بن باز فتوى اعتبر فيها المسلمين الشيعة مرتدّين. وبحسب الأكاديميّ الشيعي والي نصر، «وصل الأمر بعبد الرحمن الجبرين، وهو عضو في المجلس الأعلى للعلماء، الى حدّ تكريس قتل الشيعة، وهي دعوة أعيد تكرارها في الأدبيات الدينية الوهابية حتى ٢٠٠٢».

وقد دعت بعض المجموعات الوهّابية، وهي عادة تسمّى تكفيرية وأحياناً

ترتبط بالقاعدة، إلى إعدام الشيعة المسلمين على أساس أنهم زنادقة. واعتُبرت هذه المجموعات مسؤولة عن الهجمات العنيفة والتفجيرات الانتحارية ضد التجمّعات الشيعية قرب المساجد والمعابد، وخصوصاً في العراق خلال الاحتفال بعاشوراء حيث قتل مئات من الشيعة في تفجيرات انتحارية مدبّرة. لكن، وفي وقت يعود الى سنة ١٩٥٩، أصدر الشيخ محمود شلتوت، وهو رئيس مدرسة الشريعة في جامعة الأزهر في القاهرة، فتوى تعترف بالمذهب الفقهي الجعفري الذي ينتمي إليه الشيعة.

وعلى الرغم من الافتقار إلى الصراحة المنهجية، فإن تقرير الصحافي دايفيد مونتيرو القائل بأن السنّة والشيعة يتمتعون بأواصر عائلية قوية، وأن الثقافة الدينية المتداخلة ساعدت على التخفيف من التأثير الطائفي، يبقى مدخلاً إلى صراع مدهش لعلم الظاهرات. ففي مقابلات أجريت مع أشخاص سُنّة وشيعة، ومنهم مفكرون وأعضاء في القطاع العام، وكجزء من البحث الميداني لهذا الفصل، ظهرت ردّات فعل مهمّة حول أسباب التوترات الموجودة في باكستان بين مدرستي الفكر الإسلامي. وذكر العديد من الأشخاص الذين أجريت معهم المقابلات مسألة النقص في الوعي وفي فهم الإسلام مما أوجد فجوات بين أتباع الطائفتين.

كما تمّت الإشارة إلى التعرّض للدعاية الخارجية (بالإضافة إلى الدعاية الداخلية) التي وجدت خصوصاً لإثارة التوترات، بالإضافة إلى قضايا اجتماعية - اقتصادية وسياسية، لا سيّما الفقر المترافق مع أسباب عميقة مثل حالات عدم المساواة في الثروة أو الدخل. ووجد المجيبون في هذا التحقيق غير الرسمي والمحرر أن الآراء الفردية للقادة الدينيين والسياسيين كانت سبباً وراء حالة الفرقة، بالإضافة إلى سوء فهم واسع النطاق لمفاهيم إسلامية أساسية مثل: ماذا يعني «الجهاد» بالفعل. إلى ذلك، جرى ذكر تلقين الشباب من قِبل رجال دين استغلاليين كسبب وراء استمرار الجهل حول العلاقات السنّية - الشيعية بصورة عامة. وذكر العديد من المجيبين التفسيرات الخاطئة المقصودة وغير المقصودة لمفاهيم إسلامية ولمصادر إسلامية (القرآن والحديث). وأظهر العديد من

المجيبين قلقهم حيال ما رأوه من فقدان البحث السليم حول الإسلام، وهو انتقاد وجِّه إلى القادة التربويين والسياسيين في باكستان خاصةً، وجرى اختيار التواصل الضعيف بين العامة كعامل إضافي على الرغم من انتشار تكنولوجيا المعلومات العالمية. واعتبرت سيطرة الدوغماتية عاملاً مؤثراً في الشباب الأمّي، على الرغم من الإشارة إلى إقبال صاعد على التعليم العَقَدي من قِبل الشباب المتعلّم.

في بعض المواقف، قال المجيبون إن الأفكار والمعتقدات كانت تفرض بكل بساطة على الآخرين (كانت الحقيقة تُفرض بدل أن تُقترح). كما جرى اقتراح «المقاربات السلبية لعمليات التعلّم والتعليم في النظام التربوي الباكستاني»، كما كانت ظاهرة التعليم في المدرسة الدينية خياراً «يقيّد الأولاد وبإمكانه أن يقود البعض إلى التلقين من جانب إرهابيين» (كاظمي وجان، ٢٠٠٨).

بالإضافة إلى ما ورد آنفاً، أشار التقرير إلى شعبية التفسيرات المحافظة للإسلام، خاصة، بوجود التأثير الإيديولوجي للسلفية السياسية. ورأى العديد من المجيبين أن المساعدة الخارجية من المملكة العربية السعودية وإيران للمؤسّسات الدينية في باكستان كانت عاملاً أساسياً للتطرّف المتزايد في صفوف السنّة والشيعة معاً في مناطق ريفية ومدينية من البلاد. وبصورة عامة، اعتُبر غياب القِيَم الديموقراطية في المنهج التعليمي الباكستاني عاملاً في التحوّل نحو التطرّف السلبي (مونتيرو، ٢٠٠٨).

لكن عندما نفكر في تأثير العوامل الخارجية تبقى الإسلاموية في باكستان مُلهَمة إلى درجة كبيرة بأفكار مولانا سيّد أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، وهو أحد أكثر المفكرين تأثيراً في الإسلاموية السياسية الحديثة ومؤسس الجماعة الإسلامية (JI) التي يستمر تأثيرها في روح الجماعة بالنسبة إلى العديد من المفكرين الإسلاميين السنّة اليوم. فهو أيضاً اقترح فكرة انتشار دولة إسلامية يحكمها رجال الدين وتُعزّز بخلافة ديموقراطية متجددة وتحكمها بصورة كاملة وشاملة قوانين الشريعة.

كان لتفسير المودودي الخاص للإسلام، وبمضمون سياسي حصري تقريباً، التأثير الأكبر في العلاقات السنّية - الشيعية في باكستان. وهو بالإضافة إلى

ذلك، كان مسؤولاً عن العودة الإيديولوجية إلى التنافس الديني في جنوب آسيا وسط المجتمعات الإسلامية المنتشرة هناك.

لقد طُلب من المجيبين أنفسهم، والذين جرت مقابلتهم فردياً من قبل مونتيرو بين آذار (مارس) وحزيران (يونيو) ٢٠٠٨، اقتراح طرائق وحلول تدفع بالوضع إلى الأمام. وكانت الإجابات كالآتي: تبادُل الزيارات بين الشيعة والسنّة على مستوى الجامع / الحسينية؛ مبادرات مشتركة ضد التطرّف؛ دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى العشاء، خصوصاً على مستوى الجامع؛ إيجاد جمعيات للتقريب بين المسلمين السنّة والشيعة بصورة علنية مما يشجّع القِيَم الإسلامية التي تدعو إلى التسامح وقبول الآخر؛ تأليف قوة أمنية مشتركة سنية - شيعية ضد الإيديولوجيات الخارجية والتهديدات الجسدية؛ تشجيع قيام نقاش وحوار منسجم حول مواضيع تهمّ الشيعة والسنّة مع التركيز على ما يجمع وليس ما يفرق هذه المجتمعات؛ تجنّب اللعنة العلنية التي يمكن أن تؤجّج مشاعر الغضب والحقد؛ والاستثمار في نوعية التعليم للسكان الأميّين من أجل محو الأميّة؛ خلق وتطوير ثقافة تتماشى مع تطوير هويّة وطنية ومدنية تحترم الاختلاف كاعتراف بالتنوّع المتأصّل في باكستان والإسلام؛ الاحتفال بالمناسبات الثقافية والدينية معاً؛ تنظيم محاضرات وندوات في الأكاديميات المهمة ومراكز ذات أهمية اجتماعية حول قضايا لها علاقة بالسنّة والشيعة معاً؛ تطوير نشاطات استجمامية ورياضية للشباب مع التركيز على المرح والضمّ في مواجهة التهميش والاستبعاد؛ وتأمين إجراءات مناسبة ضمن المنهج التعليمي لباكستان، مع التركيز على التعددية.

على الرغم من هموم مواطني باكستان وطموحاتهم، وتأثير المصالح الخارجية، جرى فرض أنظمة الحكم، منذ بداية إنشاء الدولة، بواسطة قوى محلية ظاهرياً. لقد حكمت هذه الحكومات بدرجة أقل لمصلحة الأمّة، على الرغم من أن إحساساً ضعيفاً بالتعريف بالوطنية تخلّل السياسات الباكستانية، ونُظر إلى الحكم كغاية بحدّ ذاتها. لقد فسّر وعدّل العديد من هؤلاء الحكام أحكامَ الشريعة كي تناسب برامجهم الإيديولوجية والسياسية الضيّقة. ولم يكن تطوير قيادة دينية مهما كانت درجتها، هدفاً لأية حكومة على الرغم من مركزية الإسلام

بالنسبة إلى هوية الأمة التي أيّدتها جميع التيارات السياسية عملياً منذ ١٩٤٧. ويمكن القول بشكل أو بآخر إن غياب الاستجابة لحاجات تشكيل هوية دينية جامعة قد أدّى إلى ملء فجوات القيادة بناشطين وممثلين إسلاميين أصحاب توجه سياسي لا ديني. وهذا ما يفسّر إلى درجة معيّنة العدد الكبير للمدارس الدينية في باكستان اليوم، والعديد منها مدعوم من مؤسّسات يُشَكّ في أنها وكيلة للقوى الخارجية التي تستمر في اعتبار باكستان ساحة لمعركة دينية - إيديولوجية. وهذا ما أدّى إلى ازدياد التطرّف الديني والإثني ويمكن أن يفسّر على الأقل في جزء منه، زمن النشاط الجهادي المستمر في باكستان.

كما أن أخذ المراحل التاريخية الإقطاعية والاستعمارية لباكستان في الاعتبار يؤمّن الأساس لتحليل مدعوم بالقرائن لنزوع البلاد إلى الانقسامات الطائفية المفتوحة، كما يجب الاعتبار أيضاً بتاريخ باكستان الما بعد استعماري في بعض تفاصيله قبل تقديم خطة إيجابية للتطوير. ففي سنة ١٩٤٧، قُسّمت الهند الإنكليزية على أُسس دينية وظهرت دولتان، الهند ذات الأغلبية الهندوسية، وباكستان ذات الأغلبية الإسلامية. لكن كلمة تقسيم تبقى مضلّلة، لأن الهندوسية ليست ديناً واحداً وإنّما عبارة تتضمّن كل أديان هندوستان. وبالنتيجة أصبحت بصورة إرادية، بعض مناطق هندوستان التي فيها غالبية سكانية من المسلمين، مستبعدة عن فكرة أرض واحدة متعدّدة الأديان. وذلك من دون الدخول في نقاش حول الاختلافات بين المسلمين الباكستانيين والهنود فهذا ليس مهماً هنا.

منذ ولادة باكستان، وصف جناح روح الجماعة في البلاد قائلاً: «أنتم أحرار بالذهاب إلى أماكن عبادتكم... إلى جوامعكم وإلى أي مكان آخر للعبادة في دولة باكستان. بإمكانكم الانتماء إلى أي دين، أو طائفة، أو مذهب - فهذا ليس له أية علاقة بالدولة... كلنا مواطنون متساوون في دولة واحدة... مع مرور الزمن، سوف يتوقف الهندوس عن كونهم هندوساً، والمسلمون لن يعودوا مسلمين، ليس بالمعنى الديني، لأن ذلك هو الإيمان المتصوّر لكل فرد، لكن بالمعنى السياسي كمواطنين للدولة».

وفي حين أن الهند جرت مسايرتها من قبل القوى الغربية منذ الاستقلال،

كانت تناقضات باكستان ساحقة حسب كتّاب مثل مهرزاد بوروجردي. لقد قدّمت باكستان أول امرأة رئيسة دولة في العالم، ولديها أكثر الحركات النسائية تأثيراً بالمقارنة مع أي بلد مسلم. وكان ١٧ في المئة من المقاعد في مجلس النواب محجوزاً لنساء. لكنّ «قوانين الحدود» التي أطلقها ضياء كجزء من حملة أسلمة البلاد حدّت بقوة من حقوق النساء. وتتمتع باكستان بأحزاب سياسية فاعلة، ومجموعات لحقوق الإنسان، وصحافة معارضة، لكنّ نظامها السياسي تعرّض للتحطيم بصورة متتالية بواسطة انقلابات عسكرية علّق فيها الجنرالات الدستور (مثلاً ١٩٥٨، ١٩٧٧، ١٩٩٩، ٢٠٠٧) وفرضوا حكماً عسكرياً لفترات طويلة من الزمن (مثلاً، ١٩٧٧-١٩٨٨، ١٩٩٩-٢٠٠٧).

وفي الستينات كانت التباينات السنّية - الشيعية أقلّ أهمية مما هي عليه اليوم - والبعض يرى أنها كانت غير موجودة - وكان ضباط الأمن في المدن يعقدون اجتماعات مشتركة للقادة المحليين من السنّة والشيعة كي يخططوا، على سبيل المثال، لمسيرات شهر محرّم. وقد ساعدت هذه الحوارات برعاية الحكومة على إبقاء الصراعات في أدنى مستوياتها، وأدّت أيضاً إلى بناء الثقة بين المجموعتين حيثما وكلّما دعت الحاجة. هذا التقليد مستمر في باكستان في عدة أماكن حتى اليوم، وهو حقيقة نادراً ما يشار إليها (رغم أن فيلمي «عشرة أيام»، يتضمّن مشهداً موحياً بذلك بشكل جيد، كاظمي، ٢٠٠٦). إنها عملية مدنية لحوار عابر للأديان يحصل الآن أمام خلفية من عدم الثقة وعمليات استقطاب عبر خطوط إيديولوجية.

في تقرير آسيا رقم (٩٥)، ١٨ نيسان (أبريل) ٢٠٠٥، «حالة الطائفية في باكستان»، يَرِد أنّ الصراع الطائفي في باكستان نتيجة مباشرة لسياسات الدولة القائمة على الأسلمة والتهميش بواسطة قوى ديموقراطية علمانية. كما أنّ المشاركة في الخيار ورعاية الأحزاب الدينية من قبل حكومات عسكرية متتالية أصبحت نموذجاً متسقاً، وهي تتضمن بنوداً دستورية «لأسلمة» القوانين، والتعليم، والثقافة. وهذا ما أضعف قوى علمانية وديموقراطية حقيقية وأدّى إلى ظهور مجموعات متطرّفة مثل لاشكار [عسكر] طيبة وسيبا أي- صحابة باكستان

وجيش محمد، التي تستخدم العنف كوسيلة لتحقيق غاياتها، وتتمتع بحصانة افتراضية من القانون.

إنّ عملية الأسلمة هذه تشرح التحيّز الإسلامي السنّي للدولة الباكستانية. وقانون العقوبات الخاص بضياء الحق، والذي احتفظ به مشرّف، مأخوذ بالكامل من مصادر أرثوذكسية سنّية - حنفية تقليدية. من ضمن هذا التحول نحو السنّية تحولت المنافسة لرعاية الدولة والمشاركة في السلطة إلى نقاشات لاهوتية ثانوية، وتحوّلت الاختلافات الثقافية إلى انقسامات طائفية غير قابلة للتجسير.

إن الحقائق التي لم تُعط أهمية حول تزايد تشريع السياسات الإسلامية في المجتمع الباكستاني تتمثل بنتائج الانتخابات التي جرت في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٢ للمجالس الوطنية والمحلية والمكاسب التي حققها ائتلاف المجموعات الإسلامية الباكستانية (أم أم آي). فكما حدث في الجزائر سابقاً، وفي فلسطين بعد ذاك، لم يفز الإسلاميون في باكستان بعدد كبير من المقاعد (الثلث) في المجلس الوطني فقط، بل فازوا أيضاً بأغلبية نهائية في منطقة رئيسية من المقاطعة الشمالية الغربية وفي مناطق البلوش.

لقد وعد قادة «ائتلاف المجموعات»، والعديد منهم كانوا متأثرين بتعاليم مولانا المودودي، «بتطبيق نظام إسلامي» على الفور. (روز، ٢٠٠٢).

ويرى بعض المعلّقين أن واشنطن تواجه الآن في باكستان وضعاً لا يمكن الفوز فيه، ويشهد على ذلك تراكم عدة سنوات من سياسات أميركية محددة ترتكز على التزام الجيش الأميركي بالقوة، ويترافق ذلك مع جهل بالحقائق الاستراتيجية والثقافية والنفسية للمنطقة. في العمق، تكمن المشكلة في عدم تطابق وتوافق المصالح الاستراتيجية الأميركية مع المصالح الباكستانية، خصوصاً كما تراها النخب الاستراتيجية للبلاد.

فمن أصل ١١ بليون دولار من المساعدات الأميركية لباكستان منذ انقلاب مشرّف العسكري عام ٢٠٠١، لم يُصرف سوى ١/ ٤٠٠ من ذلك المبلغ، أي ١٦ مليون دولار، على بناء المؤسسات الضرورية - لجان الانتخابات، آلات الاقتراع، أجهزة المراقبة، والمراقبين القانونيين - من أجل انتخابات ديموقراطية.

وخلال فترة مشرف التي امتدت ٨ سنوات، كانت التوظيفات في النظام التعليمي في باكستان معدومة. ففي كل عام جرى صرف حوالى ٢ في المئة من إجمالي الناتج القومي لباكستان على التعليم، مما أنتج بعض أسوأ إحصاءات التسجيل في العالم النامي: تسجّل ٢٠ في المئة فقط من الشباب المؤهّل في المرحلة الثانوية و٤ في المئة في مؤسسات عليا. وعلى الرغم من حقيقة أن أكثر من ٥١ في المئة من السكان البالغين كانوا أمّيين، لم يقم مشرّف بأية حركة لتخفيض ذلك العدد. وكان التزام الرئيس بالقطاع الاجتماعي ضعيفاً لدرجة أن دليل التنمية البشرية للأمم المتحدة، الصادر عام ٢٠٠٧ والذي استخدم مؤشرات اجتماعية من العام ٢٠٠٥، وضع باكستان في المرتبة الـ١٣٦، وهي مرتبة أدنى من مرتبة بورما. وقام مشرّف حديثاً، قبيل استقالته، بردة فعل تضمّنت اعتقالات لمعلمين وناشطين في مجال حقوق الإنسان مما زاد الوضع سوءاً (شانك، ٢٠٠٨).

في الولايات المتحدة الأميركية، يُوجّه برنامج مواجهة التطرّف بدرجة أقل وفق ضرورات المجتمع، وبدرجة أكبر وفق مضمون خوض حرب ضد الإرهاب. وهذا يعني في ظل قيادة الرئيس بوش أن ثمة تشديداً على المنطق الاستباقي، والوصول إلى العدو قبل أن يصل إليك. في «ما بعد المحافظة الجديدة»، كتب فرانسيس فوكوياما في «نيويورك تايمز»: «. . .المشكلة مع برنامج عمل التيار المحافظ الجديد ليست في أهدافه، وهي أميركية مثل فطيرة التفاح، لكن في الوسائل البالغة العسكرة التي حاولت بواسطتها تحقيق هذه الأهداف». ويرى فوكوياما أن «مواجهة التحدي الجهادي هي. . . بمثابة سباق سياسي لكسب قلوب المسلمين العاديين وعقولهم». (١٩ شباط/فبراير، ٢٠٠٦). وأنا أعتقد أنّ هذا السباق يجب أن يخاطب قلوب المسلمين «العاديين» وعقولهم (مهما عنت كلمة «عادي» في هذا المجال)، لكن يجب التوجه إلى المسلمين غير العاديين أصحاب الأقلّية الجهادية الحصرية الذين يفسّرون الإسلام بطريقة ضيقة، وجافة، ووهمية - قانونية، ومتزمّتة، وغير متعلّمة.

فالتركيز على الحرب ضد الإرهاب لا يخدم المعركة الحقيقية وهي الاحتفاظ بصلة مع القلوب والعقول العقلانية عبر وسائل بنّاءة تعاكس الوسائل الحربية.

أضف إلى ذلك أن هذه الحرب تتجاهل حقيقة الصراع داخل الإسلام، وهي معركة القلوب والعقول بين المسلمين أنفسهم.

إن الصدام داخل الإسلام هو بين قوى التعدّد (وهي غالباً ما يشار إليها بالمعتدلين) وقوى التطرّف، وهم ليسوا بالضرورة تقليديين لكنهم في معظم الأحيان أصحاب آراء وميول متطرّفة بُنيت حصرياً على تفسير متزمّت للكتب والنصوص الدينية لدرجة لا ينتبه إليها معظم المؤمنين «العاديين». (كاظمي، ٢٠٠٧).

ولا ينبغي النظر إلى الأزمة في باكستان بشكل منعزل. فهي مرتبطة بالحرب في أفغانستان بصورة لا فكاك منها، بالإضافة إلى تشنّجات أوسع في الشرق الأوسط. ويبدو أن الوجود الأميركي والاستراتيجية الأميركية في المنطقة ينتهكان كرامة المسلمين وسيادتهم، في ما يفهم بصورة متزايدة على أنه حرب أميركية ضد الإسلام - وهو أمر مدعوم في واشنطن بدعوات من جانب المحافظين الجدد غير الدقيقين إلى «حرب عالمية رابعة ضد الإسلاموفاشية». لقد ساعدت السياسات الأميركية ولا تزال، حسب الرئيس السابق لوكالة الاستخبارات الأميركية، على تشكّل وحدة للرؤية في العالم الإسلامي كانت في ظل ظروف عادية لتكون أكثر تركيزاً على شؤون محلية مميّزة. (فولر، ٢٠٠٧).

خلاصة

إن باكستان عبارة عن مجتمع مقسّم بعمق، لكنه مقسّم بدرجة أقل بالانقسامات الدينية وبدرجة أكبر بالضرورات العِرقية القبلية. وعلى الرغم من الانقسام الديني السنّي - الشيعي الواضح، تزداد باكستان أهمية على الأجندة الأمنية - القومية الخاصة بالإدارة الأميركية، وقد كتب ستيفن شوارتز على نحو استشرافي: «لقد هبط ظل العراق على باكستان، فالجهاد الباكستاني فريد في ما تصل إليه يداه كونياً» (٢٠٠٧). ويمكن أن نضيف ملاحظة وليام دالريميل بأن «نجاح الإسلاميين في بلدان مثل باكستان يأتي من «قدرتهم» على تقديم أنفسهم كأبطال للعدالة الاجتماعية». (٢٠٠٧).

لقد انفصلت باكستان عن الهند حيث وجِد تناسق فريد بين مختلف الديانات والتقاليد الروحية، وهو أمر نادر على صعيد العالم. إن الباكستانيين، مع وعيهم السياسي، ليسوا مثل جيرانهم الفرس في الموقف السياسي والدين، وليسوا كباقي العرب في المنطقة. لكنّ البلد ولِد مع إمكانية اتّباع أحد مسارين: الديموقراطية، أو الإمارة الإسلامية. وبدلاً من اعتماد خيار واضح، حاول القادة الأوائل المزج بين المسارين، فأحدثوا سلسلة من الكوارث السياسية والقانونية والدينية التي ما زالت تحدّد هويّة باكستان اليوم وتعرِّف بها.

لقد كانت الديموقراطية أول ضحية لهذا النظام الهجين. (خان، ٢٠٠٧).

إن باكستان ثاني دولة في العالم الإسلامي من حيث عدد السكان وهي أيضاً قوة نووية. وقد فشلت الأسلمة برعاية الدولة وهو ما قامت بها حكومات متعاقبة لتوحيد الأمة في مواجهة الانقسامات الإثنية. فهي، على العكس، أدّت إلى تقسيم المجتمع الباكستاني بحسب خطوط طائفية. وكان الضحية الرئيسية لهذا الواقع حكم القانون، ومؤسسات الدولة وعملية التوحيد الوطني، مع نتائج خطيرة لحقت بالمجتمع المدني.

فخطر الانهيار الكامل لسلطة الحكومة الباكستانية مما يسمح لحركة إسلامية متطرفة بملء الفراغ؛ وخسارة شاملة للسيطرة الفيدرالية على المحافظات البعيدة، والتي تتشظّى وفق خطوط إثنية وقبلية؛ أو حدوث صراع داخل السلطة العسكرية الباكستانية حيث تحاول أقلّية متعاطفة مع طالبان والقاعدة تحويل باكستان إلى دولة راعية للإرهاب (كاجان وأوهانلون)، كل ذلك توقّع يجب تجنّبه.

لقد توصّل التقرير المعنون «باكستان: مدارس كراتشي والتطرّف العنيف، LGI، تقرير آسيا، رقم ١٣٠، ٢٩ آذار/مارس ٢٠٠٧»، إلى استنتاجات قاسية واقترح بعض الحلول الجذرية، وكان مما جاء فيه: «... بعد أكثر من خمس سنوات على إعلان الرئيس بيرفيز مشرّف عزمه على قمع المجموعات الجهادية والطائفية العنيفة وتنظيم شبكة المدارس التي يعتمد عليها هؤلاء، بقي برنامج حكومته الإصلاحي في حالة فوضى». وفي قسم «توصيات لحكومة باكستان»، حث التقرير باكستان، بالإضافة إلى أمور أخرى، على اعتماد نظام تسجيل فعّال،

وإجباري وخاص بالمدارس ربما يتلاءم مع الاتفاقات الدولية حول الإرهاب والتطرّف، ويمنع التدريس الجهادي والطائفي العنيف في المناهج الدراسية، ويتطلب مصداقية مالية، كما يقوم بتوثيق أسماء الطلاب، وينشئ قوانين منظمة. تبدو هذه اقتراحات عملية وعقلانية من أجل تقدّم ذي معنى، بالإضافة إلى حل الميليشيات الخاصة، ومن ضمنها تلك المنظّمة لأهداف جهادية وطائفية، وإغلاق المدارس المرتبطة بمنظمات محظورة أو بمنظمات جهادية وطائفية أخرى، واتخاذ تدابير قانونية ضد إدارة أي جامع أو مدرسة يدعو قائدها إلى الجهاد الداخلي أو الخارجي، وإلغاء رخص المطبوعات الجهادية والطائفية ومحاكمة ناشريها، ومنع بيع وشراء الكاسيتات وأشرطة الفيديو والأقراص المدمجة التي تؤمّن الدعاية للجهاد العنيف والإيديولوجيات الطائفية وذلك بمحاكمة المسؤولين عن إنتاج أو بيع هذه المنتجات، وتطبيق قوانين موجودة أصلاً ضد الخطب التي تدعو إلى الكراهية والحث على العنف الطائفي، وتوقيع الاتفاقية الدولية لمنع تمويل الإرهاب.

يمكن أن تدعم على نطاق واسع هذه الإجراءات كمثل نزع سلاح الميلشيات أو منع الحث العلني والتحريضي من قبل العقائديين الجهاديين، وذلك كأعمال معقولة يجب أن تعتمدها أية دولة لحماية مواطنيها ورفاهيتهم. لكن مجرد رفض الاعتراف بالقوانين الصادرة عن مؤسسات التعليم الديني أو الحظر على نوع معيّن من الفتاوى، يمكن أن يكون تكراراً لنوع التشريع الذي ساعد على خلق الوضع الحالي. إن المستقبل الهادئ والمنسجم لباكستان ربّما يكمن في الاعتراف بأخطاء الماضي، والبحث عن آليّات تشغّل العناصر الإيجابية والعقلانية للسكان المسلمين المختلفين ضمن الدولة كي تعمل كقوة اعتدال ضد التطرّف وكحافز للتعددية والازدهار.

(*) كاتب هذا المقال يشكر الشيخ محمد أمين إيفانز، في بريطانيا، وعلي أحمد جان، في باكستان، لمساعدتهما وتقديمهما النصح في الكتابة والبحث.

مراجع البحث

- (http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/south_asia/7255642.stm, 2008/02/21).
- Amin, H A., *The Origins of the Sunni/Shia Split in Islam*, IslamForToday.com:

Boroujerdi, M. (2007) *The Paradoxes of Pakistan*, Syracuse University, Sun, 30 Dec 2007.
- Dalrymple, W. The Observer, Sunday December 30, 2007.
- Friedman, T. L., (2001) Foreign Affairs, *In Pakistan It's Jihad 101*, November 13, 2001.
- Fukuyama, F., *After Neoconservatism*, Feb 19, 2006, New York Times.
- Fuller, G. E. F., (2007) *Anti-American Islamic Nationalism Is Behind Pakistan Crisis*, Tribune Media Services, Nov. 8, 2007.
- Kagan, F. W. and M. O'Hanlon, (2007) *Pakistan's Collapse, Our Problem.*
- Kazmi, Sayyed Nadeem, *Towards an Understanding of the Imperative of Preventing Extremism and Confronting Extremist Radicalisation*, Lecture at Syracuse University, 7 July 2008. (unpublished)
- Khan, M. I., *Pakistan's Circular History*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/south_asia/6940148.stm, 2007/08/11.
- Montero, D. *Shiite-Sunni Conflict Rises in Pakistan*, The Christian Science Monitor, February 2, 2007, http://www.csmonitor.com/2007/0202/p01s02-wosc.html
- Nasr, V. (2006) *The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*, (in W. W. Norton, 2006).
- *Pakistan: Karachi's Madrasas and Violent Extremism*, CGI, Asia Report, No.130, 29 March 2007:

Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military, Asia Report No.36, 29 July 2002.
- *Pakistan: The Mullahs and the Military*, Asia Report No.49, 20 March 2003.
- Peters, R. (2007) *The Bhutto Assassination: Not What She Seemed To Be*, The New York Post, December 28, 2007.
- Rouse, S. (2002) *Turning Tragedy Into Farce*, October 18, 2002, MERIP Online.

- Schwartz, S. (2007) *Terror's New Theater*, New York Post, December 29, 2007.
- Shank, M. (2008) *Democracy Was Never America's Nor Musharraf's Goal in Pakistan*, Arab News, January 6, 2008.
- Review: [untitled], Donald Malcolm Reid, Reviewed work(s): *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* by Kate Zebiri, *International Journal of Middle East Studies, Vol. 27, No. 1 (Feb., 1995)*, pp. 98-100.
- '*Ten Days*' (Writer, Producer, Director, Sayyed Nadeem Kazmi, Northern Trek Films, 2005).
- Kazmi, Sayyed Nadeem, *Disengaging with Terrorism: The Internal Muslim Challenge in Delegitimising Radicalism as a Means of Tackling Extremism*, in *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, ed. Tahir Abbas, 2007, Edinburgh University Press, isbn 0748625283.

نواصب وروافض: ملاحظات عامّة في السياسة

حازم صاغيّة

على خلفيّة المهاترة التي دارت بين الشيخ المصريّ يوسف القرضاوي وعدد من المشايخ الشيعة والإيرانيّين، نشرت إحدى الصحف خبراً عنونتْه بـ «حرب الكترونية بين السنّة والشيعة ساحتها مواقع الشبكة العنكبوتيّة»، بدأته على النحو التالي:

«شهدت المواقع الالكترونية الإسلاميّة السنيّة والشيعيّة في الآونة الأخيرة هجمات متعدّدة من الطرفين، وتواصل مسلسل الصراع السنيّ - الشيعيّ في اختراق مواقع الإنترنت وتدميرها وتوجيه رسائل سياسيّة ودينيّة من كلّ طرف للآخر.

واشتدّت الهجمات ما بين السنّة والشيعة على مواقع الإنترنت وعلى علماء من الطرفين، وهاجم قراصنة كمبيوتر، بدا أنهم شيعة، عدداً من المواقع التي تُعنى بالعلوم الشرعيّة السنيّة. وفوجئ زائرو عدد كبير من تلك المواقع بوجود شعار «الهاكرز» وشعار يعبّر عن شخصيّة المخترقين بعنوان «علم» ووجه مطليّ بألوان العلم الإيرانيّ ووضع في صدر غالبيّة المواقع الآية الكريمة «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»، في إشارة ضمنيّة إلى الهجوم الذي تعرّض له في وقت سابق موقع المرجع الشيعيّ علي السيستاني من أطراف مجهولة»[1].

(١) جريدة «القدس العربي» في ٣٠ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٨.

هذه اللغة الحربيّة في «ساحة» الشكل الاتّصاليّ الأكثر تقدّماً يكمّلها أن أوساطاً كثيرة ممن يُسمّون بـ«المعتدلين» العرب، وهم سنّة، وجدوا أنفسهم يتضامنون، قبَليّاً وعصبيّاً، مع الشيخ «الراديكاليّ» يوسف القرضاوي في مهاترته مع مشايخ الشيعة، فيردّدون بتبنٍّ لا يدانيه الشكّ تحذيراته الهذائيّة عن وجود «مخطّط شيعيّ لغزو البلاد السنّيّة»[٢]. فكأنّما النزاع هذا، وقد عاش طويلاً ضامراً أو مُحوّراً، عابر للأزمنة ومضامينها التقنيّة والثقافيّة، منبثّ في جوهر الأشياء، حياله تتقلّص النزاعات الأخرى: لا يمين ولا يسار، ولا تطرّف ولا اعتدال، ولا موالاة للغرب ومعارضة له. فكلّ تلك التصانيف الحداثيّة وشبه الحداثيّة، الاستراتيجيّة الطابع وشبه الاستراتيجيّة، تنكمش لمصلحة «الأصليّ» و«الخام» الذي نرتدّ إليه في اللحظات الحاسمة: سنّة وشيعة.

ولربّما جاز القول، من قبيل التنبيه إلى فداحة المشكلة وجدّيّتها، إن جذرها البعيد يضرب في مرحلة ما قبل الإسلام، وما قبل السُّنّيّة والشيعيّة بالتالي. أي أن الخلفيّة التاريخيّة النائية تتّصل بنزاع بني هاشم وبني أميّة الذي جدّد نفسه لاحقاً في صور شتّى أخذت في اعتبارها تحوّلات المراحل والحقب أشكالاً وعناوين، إلاّ أنّها أيضاً وشت، في الأساسيّ، بحجم الركود التاريخيّ المتجاوز المراحل والحقب تلك.

فإذا صحّ، وهو صحيح، أن القرآن كتاب مشترك بين السُّنّة والشيعة، فإن أجداد مَن صاروا سُنةً وشيعةً لم يعيشوا تحت خيمة إسلام واحد إلا لسنوات قليلة في عهد الرسول والخليفتين الراشدين الأوّلين أبي بكر الصدّيق وعمر بن الخطّاب. ثم إن الطرفين ينقلان سيرة الرسول بطرق مختلفة، ويعتمدان لنقلها رواةً ومؤوّلين مختلفين متعارضين. وهما، في داخل الرواية الدينيّة ذاتها، ومن داخلها، تفصل بينهما مواقف جذريّة حيال بعض الأشخاص التاريخيّين في السرد النبويّ، لا سيّما عائشة، كما حيال بعض المفاهيم المحوريّة كالإمامة والمعصوميّة. أمّا الطقوس الأهمّ عند الشيعة، أي عاشوراء، فمسرحيّة شعبيّة

(٢) أنظر مثلاً لا حصراً، جريدة «الشرق الأوسط» في ١٩ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٨.

تدور حول تنكيل السلطات السُّنيّة بكبار أئمتهم، وتقضي التقاليدُ إعادة التذكير بهذه الأحقاد واستحضارها سَنةً بعد سنة بما يبني الوعي الشيعيّ بالتضادّ مع السُّنّة. والحال أن الشيعيّة إنما تأسّست فوق مقتل عليّ بن أبي طالب وابنه الحسين على أيدي الذين صاروا مذّاك سنّة، تماماً كما تأسّست المسيحيّة قبلها على أسطورة صلب اليهود للمسيح حتّى غدت جزءاً منها لا يتجزّأ.

وعلى العموم، كان السُّنة أهل البيئة التي انبثقت منها السلطة السياسيّة في معظم البلدان الإسلاميّة، بينما كان الشيعة المحيط الذي انبثقت منه المعارضات، المعتدل منها والمتطرّف. وهو ما استمرّ في العصر الحديث حيث عجّت الحركات الشيوعيّة والراديكاليّة في العراق ولبنان والبحرين، في الستينات والسبعينات، بالشبّان الناشطين والحركيّين من الشيعة. ولا يخالف هذه القاعدة الممتدّة في الزمن إلاّ حكم البويهيّين في العراق وغرب إيران في القرنين العاشر والحادي عشر، والفاطميّين في مصر وغيرها ما بين القرنين العاشر والثاني عشر. غير أنّها مخالفة جزئيّة مصدر جزئيّتها أنّ التجربتين المذكورتين صعبٌ إدراجهما في الشيعيّة الكلاسيكيّة، كي لا نقول الشيعيّة الصافية.

ثم إن معظم المدن التجاريّة في العالم الإسلاميّ يعود أغلب سكّانها تقليديّاً إلى السُّنّة، أقلّه منذ العهد العثمانيّ، ومن هؤلاء خرجت طبقة التجّار وطبقة البيروقراطيّين والكتّاب، مما شاركت في إنتاجه الأقليّات الدينيّة، المسيحيّة واليهوديّة، بكثافة. ومن السُّنّة أيضاً كان، ولا يزال، حِرَفيّو المدن الفقراء وما نجم عنهم من عادات ومن طقوس وفنون مهنيّة وسلكيّة. لكنّ الشيعة، في المقابل، عاشوا تقليديّاً في الأرياف، بعيداً عن أنظار السلطات المركزيّة السُّنيّة وعن مطال يدها، فارتبطوا، تالياً، في صورة إجماليّة وإن لم يكن حصريّة، بالعمل الزراعيّ، كما توارثوا تقاليد ثقافيّة ودينيّة طغى عليها الوسيط الشفويّ والتناقُل الآليّ. ولقد تقاطعت الشيعيّة، في لبنان والعراق، مع عمليّات النزوح الريفيّ الواسع إلى المدن، مع ما أضفاه ذلك من مواصفات اجتماعيّة وديموغرافيّة وسوسيولوجيّة تندرج في عداد التعريف الذاتيّ بالشيعة.

كذلك اهتمّ الفقهاء السُّنة تاريخيّاً بالسلطة وكيفيّة تسييرها والحفاظ عليها،

وكانت الفتوى الأشدّ رواجاً والأفعل أثراً في أوساطهم تلك التي ارتبطت بابن تيميّة وقضت بتفضيل الحاكم المستبدّ على الفتنة والفوضى حيث «إمام جائر خير من فتنة تدوم». أما بعض الأفكار التي طوّرها مثقّفون مبكرون من الشيعة فتدور حول طلب العدالة وصيغ المجتمع البديل ومدى الخلاصيّة التي تتجسّد في الإمام الغائب. وهذا الإمام «المعصوم» في الشيعيّة، وهي عصمة مدّها آية الله الخمينيّ لاحقاً إلى نائبه «الوليّ الفقيه»، لا أثر لها في التقليد السنّيّ.

حتّى في ما خصّ المعجزات، وهي من لوازم الأديان عموماً، إن لم يكن في أصولها ففي مسارها، غاير الفهم السنّيّ للمعجزة الفهم الشيعيّ لها، مثلما اختلفت المعجزة السنّيّة نفسها عن تلك الشيعيّة الأغزر كمّاً ونوعاً والأشدّ انبثاثاً في الخوارق واستدخالاً لها[٣].

فهما، إذاً، دينان لا مذهبان، تمدّد خلافهما إلى خارج حاضنتهما التاريخيّة الأولى. وقبل قرون عدّة على تحوّل باكستان ساحة أخرى من ساحات المواجهة بينهما، لم يكن قليل الدلالة ما حصل في إيران واندرج في عناصر تأسيسها ذاته: فالإيرانيّون الصفويّون حين أرادوا، في القرن السادس عشر، أن يفصلوا أنفسهم عن العرب اعتنقوا الشيعيّة الإثني عشريّة، فكأنّهم يترجمون خلافهم الأقواميّ - الإمبراطوري من خلال الدين الذي أرادوه عازلاً يحول دون جمعهم بالسُّنّة العرب.

وانفصال شبه كامل كهذا بين الطرفين يحمل على استبعاد ما حصل في التاريخ الأوروبيّ وتطبيقه حَرفيّاً على التاريخ الإسلاميّ: ذاك أن الحروب الكاثوليكيّة - البروتستانتيّة اتّصلت بالإصلاح الدينيّ، وأدّت إليه، فيما كانت تشقّ الطريق، من ضمن صعود الحداثة الأوروبيّة، إلى الدولة- الأمّة واقعاً ومفهوماً. لكنْ سيكون من الصعب أن تقود المنازعات والنزاعات بين السُّنّة والشيعة، مصحوبةً بضعف تقليدَي الدولة- الأمّة ووحدة المجتمع، إلى ما هو أكثر من خراب متواصل ودمار أهليّ ينزلان بالطرفين في البلدان التي يقيمون فيها

(٣) راجع جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، ٢٠٠٨.

ويتقاتلون. فإذا كانت الحروب الدينيّة الأوروبيّة عبارة عن أزمة نموّ، فإن المنازعات السنّيّة - الشيعيّة إشارة إلى تفتّت مفتوح متواصل يوسّع المسافة التي تفصل الجماعتين عن الحداثة ويعزّز تعريف كلّ منهما لذاتها بالقطيعة عن الأخرى. فإذا ما توافق السردان السائدان السنّيّ والشيعيّ على أولويّة الوطنيّة العراقيّة، مثلاً لا حصراً، أنتج كلّ منهما عراقيّة هي امتداد لهذا السرد أو ذاك.

وغنيّ عن القول إن تحايل بعض الأنظمة والإيديولوجيّات على المشكلة لا يعدو كونه تحايلاً. من هذا القبيل ما سبق أن رأيناه من محاولات لـ«توحيد» الطرفين استناداً إلى اعتبارات سياسيّة وأيديولوجيّة، ثبت أنها عابرة، أُريد لها الوقوف فوق التاريخ والثقافة والصراعات الضارية في المصالح والأفكار: فقد طرأ عام ١٩٥٩ انفتاح فقهيّ تبادلته السُّنية المصريّة والمرجع الشيعيّ الأعلى في العراق السيّد محسن الحكيم، حين كان الرئيس المصريّ جمال عبد الناصر والمؤسّسة الدينيّة الشيعيّة في النجف يخوضان معركة مشتركة ضدّ حكم عبد الكريم قاسم المتحالف مع الشيوعيّين. حينذاك أفتى الأزهر، عبر شيخه محمود شلتوت، بجواز الاعتراف بالمذهب الجعفريّ (الشيعيّ) مذهباً خامساً في الإسلام.

وهو ما تكرّر، على نطاق أضيق وأقلّ رسميّة، حينما شرعت الشيعيّة تصير سلطة سياسيّة ثوريّة، وقبل أن تستتبّ بصفتها هذه: ففي فجر الثورة الخمينيّة في إيران، ظهرت دعوات راديكاليّة إلى «وحدة إسلاميّة» عابرة للمذاهب، مناهضة للإمبرياليّة و«الشيطان الأكبر».

وإلى هذا وذاك التقى رافدا ثقافتنا التقليديّة (تلفيقيّة «كلّنا إخوان» وانخداعنا بالحداثة، أو انخداعها بنا) على اعتبار الطائفيّة عيباً أو قصوراً في الوعي، ليعمّقا إنكار المشكلة أو التحايل عليها بالأيديولوجيات والتنظيمات السياسيّة. ومن هذا القبيل عبّرت عن نفسها النّوى الشيعيّة الرافضة أنظمةَ الاستبداد بالانتساب إلى اليسار وأحزابه، أو، لاحقاً، التأكيد على الديموقراطيّة. أمّا على الصعيد الثقافيّ البحت، فكان الجري وراء أنماط وأجناس في الكتابة تغاير المألوف والموروث، كالتجرّؤ على شعر التفعيلة الكلاسيكيّ وتجاوزه، في العراق وبين أدباء الأقليّات في سوريا ولبنان.

لكنّنا يمكن أن نرسم خطّاً فاصلاً هو الذي تولّى نقلنا إلى الجدّ والصراحة مع استتباب الثورة الخمينيّة[٤] نظاماً رافقه صعود الهويّات على عمومها، ومن ثمّ اندلاع الحرب العراقيّة - الإيرانيّة في الثمانينات التي كلّفت زهاء مليون قتيل. إذّاك، وبالاستفادة من ضمور اليسار في موازاة بلوغ الاتّحاد السوفياتيّ طور تخشّبه البريجنيفيّ، صارت المبادرة السياسيّة الشيعيّة أشدّ إحساساً بشيعيّتها وأكثر جهراً بها. وإذ طوّرت الثورة الإيرانيّة وجهها المناهض للولايات المتّحدة، في مقابل القوى السنيّة المحافظة الداعمة لـ«الجهاد» الأفغانيّ ضدّ الشيوعيّة، غدت الراديكاليّة الشيعيّة متماهية مع العداء للولايات المتّحدة، ناطقة بلسانه.

يقابل هذا ما ألمّ بالسنّيّة السياسيّة كما الشعوريّة، الشعبيّ منها والشعبويّ: فهي التي حفظت تقليد الاستبداد الأكثريّ طويلاً، مماهيةً ذاتها بـ«الأمّة»[٥]، راعها حصول حرب العراق في ٢٠٠٣ بعد أقلّ من عامين على جريمة ٩/١١ في نيويورك، وقبل أقلّ من عامين على اغتيال الزعيم السنّيّ اللبنانيّ رفيق الحريري، وذلك في ظلّ استمرار الصراع في فلسطين/ إسرائيل واحتدامه. هكذا اصطبغ الخوف من تغيّر العالم المعطى، بسلطاته وتراتُبه وتوازناته المألوفة، بيقظة نضاليّة، إرهابيّة في بعض الحالات سياسيّة في بعضها الآخر. وبدا «طبيعيّاً» أن يصطدم الانبعاث الجريح المذكور بانبعاث ظافر للنضاليّة الشيعيّة في العراق، وجزئيّاً في لبنان.

فالسلطويّة السّنيّة المصابة بالترهّل، وابنتها الإرهابيّة المتمرّدة عليها، المنشقّة عنها، باتتا وجهاً لوجه مع معارضة شيعيّة تتعدّد صيغها وتعابيرها، إلاّ أن المزاودة تبقى قاسمها المشترك: من المزاودة على الفلسطينيّين السنّة وقضيّتهم

---

(٤) من أجل أثر الثورة الخمينيّة على تجديد الشيعيّة الإيرانيّة كوسيط اجتماع وأداة سلطة، على عكس زعمها الإسلام الجامع، راجع الفصل التاسع والأخير، «المدرسة الشيعيّة في العراق»، في Yitzhak Nakash, The Shi'is of Iraq, Princeton, 1994.

(٥) والتي بموجبها جرى تنميط لعموم الأقليّات، خصوصاً منها الشيعة الذين ارتبطت نشأتهم بتجزّؤ هذه «الأمّة». أنظر، مثلاً لا حصراً، الفصل الأوّل «هويّة الشيعة»، في Graham E. Fuller & Rend Rahim Francke, The Arab Shi'a, St. Martin's Press, 1999

بتوجّهات ومواقف سوريّة يحرّك دفّتها شيعة علويّون أو بمقاومة شيعيّة لبنانيّة مرفوعة لفظاً إلى مرتبة من التمثيل «الإسلاميّ» المطلق، إلى المزاودة الإيرانيّة (الشيعيّة) على الحكومات العربيّة (السنّيّة) في ما خصّ فلسطين وتطوير سلاح نوويّ وسائر قضايا الاحتكاك بالغرب.

بطبيعة الحال يُستحسن تجنّب التعميم والحذر من النظر الجوهرانيّ إلى التاريخ. لكنْ ما العمل حين يكون التاريخ، تاريخنا، جوهرانيّاً، هو نفسه، إلى حدّ بعيد، راكداً على ما هو عليه؟ هكذا نجدنا أمام العنف العراقيّ المتمادي، فيما العراق أرض الصراعين التأسيسيّن، ذاك الذي نشب إبّان خلافة علي وتفجّرت بنتيجته وحدة الإسلام، وذاك الصفويّ- القاجاريّ (الشيعيّ) مع العثمانيّين (السنّة). وما العمل حين يكون العراق إيّاه هو الذي تعرّض لنظام بعثيّ سُنّيّ نجح، بطاقة النفط وبحداثة تنظيميّة مركزيّة ومتشدّدة، وعلى مدى ٣٥ عاماً، في بناء سلطة تستبعد المجتمع وتفاقم تصدّعه المسكوت عن تسميته الفعليّة.

لقد تُرك للصمت والكتمان أن يصفا المشكلات الفعليّة. والشيء نفسه، على اختلاف في التفاصيل، حصل في لبنان. فالسيّد موسى الصدر أسّس، في ١٩٦٧، «المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى» بوصفه تحرّراً مؤسّسيّاً من تمثيل المفتي السنّيّ للشيعة بصفتهم مسلمين مُلحَقين. ومع الثورة الإيرانيّة والاجتياح الإسرائيليّ للبنان، وكان الشيعة قد خاضوا معارك شرسة في الجنوب ضدّ المقاومة الفلسطينيّة (السنّيّة)[٦]، جاءت المقاومة الشيعيّة كأنّها تكسر الاحتكار الفلسطينيّ - السنّيّ للمقاومة كمبدأ وكواقع. وتولّت هذه المقاومة، وبالقوّة، منع أحزاب اليسار المتحالفة مع الفلسطينيّين من المشاركة في قتال إسرائيل، فيما كانت تُخاض، أواسط الثمانينات، «حرب المخيّمات»، وهي إحدى أشرس حروب لبنان، بين «الأخوة» الفلسطينيّين والشيعة. أمّا رفيق الحريري، فتمثّل فيه

(٦) بعد عديد المراسلين الإسرائيليّين والغربيّين الذين غطّوا حرب ١٩٨٢، كتب فالي نصر: «اتّضح عمق الغضب الشيعيّ على الفلسطينيّين والقوميّة العربيّة في ١٩٨٢، حين رحّب الشيعة بالجيش الإسرائيليّ الغازي بالورود والأذرع المفتوحة». Vali Nasr, The Shia Revival, W.W.Norton & co., 2007, p. 114.

كلّ ما يناقض مشروع «حزب الله» الشيعيّ، تماماً كما جسّد الحزب المذكور كلّ ما يناقض الحريري، وإن أمكن الحفاظ على تعايشهما بفعل الحضور العسكريّ السوريّ في لبنان.

وواقع الحال أنه تعايش لا يدوم، لا في لبنان ولا في غيره، في ظلّ الإنكار والتجاهل. وهو بعض ما نلمسه اليوم ونرث نتائجه في غير بلد يعيش فيه سنّة وشيعة.

وسيستمرّ الوضع البائس هذا ما دام مستبعداً حصول استدارة تقطع مع مفهوم «الأمّة» السنّيّ ومع تطبيقاته الاستبداديّة والاستبعاديّة نحو مفهوم المواطنة وتَساوي المواطنين، أو حصول انكفاء عن سياسة المزاودة الأقليّة التي لا يحدّها حدّ أو رادع، وهي، هنا، مزاودة بـ«المقاومة لإسرائيل».

لقد تأخّر عرب كثيرون، بعد الحرب العالميّة الأولى، عن إدراك حقيقة انهيار العالم الإمبراطوريّ القديم، متمسّكين بخلافة تخلّى عنها الأتراك أنفسهم. ويُخشى أن تتكرّر التجربة مقلوبةً مع الإيرانيّين، فيغادرون زعم الإسلام الجامع الذي يلوذ به بعض الشيعة العرب ليجد اللائذون أنفسهم متروكين أمام حطام أوطانهم وتصدّع جماعاتهم.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات

«يعدّ انفجار الخلاف السُّنّي - الشيعيّ وصراحة التعبير عنه في غير بلد إشارة ساطعة على بلوغ التمزّق في نسيج مجتمعاتنا مدى بعيداً، وعلى توسّع رقعة «الآخر» في الحياة والثقافة العربيّتين والإسلاميّتين على ما أشار، ذات مرّة، الكاتب التونسيّ صالح بشير.

... فالحال أن ثقافتنا التي تتحايل على مشكلاتنا بالإنكار والتجاهل تتحمّل مسؤوليّة كبرى عمّا آلت إليه الأمور. ذاك أننا بدل أن نواجه المشكلة على حقيقتها (وغنيّ عن القول إن المعرفة شرط المعالجة الشارط)، آثرنا اللجوء إلى «كلّنا إخوان» الشهيرة. لكن نظرة أكثر نقديّةً، وأقلّ اكتراثاً بما كان يعلنه الطرفان، وبصورة كلّ منهما عن ذاته، وعن «الآخر» استطراداً، تسمح بالقول إن المنازعة هذه تملك من عناصر الانفجار ما لا يجوز غضّ النظر عنه. فهي تحتوي على طاقة تقويض لأكثر من بلد (العراق، البحرين، لبنان...)، فيما تتّصل ببعض الموضوعات الأساسيّة لتقدّم المنطقة ككلّ، وفي رأسها الحداثة والعلمنة ومفهوم المواطنة. صحيح أن الموضوع ليس، في نهاية المطاف، دينيّاً، أو أن الدينيّ فيه يحاكي ويكمّل المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة الأعرض. إلاّ أن ذلك لا ينفي، قبل التصدّي للتفكير في حلول لن تأتي، ضرورة رسم صورة أدقّ عن الفاعلين المعنيّين بالأمر، وعن طبيعة المنازعة الدائرة بينهما، وأحد أبعادها دينيّ ولو صير إلى تخفيفه بتعبير «مذهبيّ».»

$ 8

حازم صاغية كاتب سياسيّ ومعلّق في جريدة «الحياة»، أصدر عدداً من الكتب في السياسة والثقافة السياسيّة العربيّتين، منها «بعث العراق: سلطة صدام قياماً وحطاماً»، «العرب بين الحجر والذرة: فسوخ في ثقافة سائدة»، «وداع العروبة»، «هذه ليست سيرة»، الصادرة عن دار الساقي.


ISBN 978-1-85516-396-6

